الآمدي
وآراؤه الكلامية

الدكتور حسن الشافعي
الأستاذ في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الطبعة الأولى
١٩٩٨م - ١٤١٨هـ

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
مصر. القاهرة ١٢٠ شارع الازهر ص. ب ١٦١ الغورية
ت: ٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٧٤١٥٧٨ - ٢٧٠٤٢٨٠ (٠٠٢٠٢) فاكس: ٢٧٤١٧٥٠ (٠٠٢٠٢)

مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين ، وأتباعهم من دعاة الحق فى كل حين ، وبعد :

فقد يسر الله – تعالى – إصدار هذا الكتاب الذى مضى على إعداده نحو ثلث قرن ، حيث كان – مع تحقيق كتاب " غاية المرام فى علم الكلام " – أول بحث جامعى يكتب عن الآمدى المتكلم ، فى أواخر الستينيات من هذا القرن ، فصدر " غاية المرام " عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة فى مطلع السبعينيات ، بمسعى كريم من المرحوم الأستاذ رشاد عبد المطلب الذى فقدته الدراسات التراثية فى العقد اللاحق ، فرحمه الله وجزاه عنى خير الجزاء وأوفاه . والآن تصدر الدراسة التى أجازتها حينذاك مع النص المحقق لجنة من قادة الدراسات الإسلامية والفلسفية فى مصر ، هم المرحوم الأستاذ الدكتور / محمود قاسم عميد دار العلوم الأسبق الذى تم البحث تحت إشرافه وتوجيهه ، والمرحوم الدكتور / إبراهيم بيومى مدكور رئيس مجمع اللغة العربية السابق ، وأستاذى الدكتور / يحيى هويدى مد الله فى عمره وأمتعنا بنتاج فكره – وجزاهم الله جميعا خير الجزاء .

وقد حرصت ألا أدخل على نص البحث الأصلى أى تعديل إلا فى مواضع قليلة جدا ، تعليقا على بحث أحدث يتصل بالآمدى ، أو إيثارا لمرجع مطبوع كان مخطوطاً فى ذلك الحين ، أو تصويباً لخطأ وقعت فيه ، دون تغيير جوهرى ، لأقدم للمهتمين بالدراسات الكلامية نموذجا من بحوث الستينيات الجامعية ، فقد ازدهرت هذه الدراسات واتسعت ، ومن واجبنا جميعا أن نتعاون فى إحياء تقاليدها الراسخة وآدابها الرفيعة .

لقد كان هذا البحث عن الآمدى المتكلم فاتحة خير بحمد الله ، فصدرت بعده دراستان فى جامعة الأزهر العريقة عن كتابه " **أبكار الأفكار** " ، وثالثة عن كلية البنات بجامعة عين شمس عن " **نظرية المعرفة عند الآمدى** " ، وأخرى عن " **الإمامة عند الآمدى** " من الجامعة الأمريكية فى بيروت ، واستمرت العناية بالآمدى أصوليا فأصدر أحد الباحثين الأمريكيين **دراسة عن كتابه " الإحكام فى أصول الأحكام "** ، ولكن البعد الثالث – وهو الجانب الفلسفى – فى شخصيته لم يحظ بعد بما يستحق من اهتمام الأوساط العلمية فى الشرق أو الغرب ، و يرجع ذلك إلى نقص المصادر التى مايزال أكثرها مفقودا من أعماله الفلسفية ، ولعل كتابه " **المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين** " الذى أصدرته محققا فى أوائل الثمانينيات ، وتفضل

بإصداره أيضا الدكتور عبد الأمير الأعسم مع دراسة ضافية عن المصطلح الفلسفي العربي - هو العمل الوحيد الذى خرج إلى أيدى الباحثين من تراث الآمدى الفلسفي .

وعسي أن يلقى هذا الكتاب " **الآمدى وآراؤه الكلامية** " ما لقيه صنوه " **غاية المرام** " من ترحيب الدارسين واحتفائهم على نحو يفوق ما توقعته ، فهو - على ما فيه من نقص بطبيعة الحال - يكمل حلقة كانت مفقودة فى تاريخ تراثنا الفكرى ، ويعرض آراء الامدى فى إطار من تطور المذهب الأشعرى والفكر الكلامى بوجه عام ، ويعنى بمناهج البحث فى علم الكلام عنايته بالآراء والأفكار التى أثمرتها تلك المناهج المتطورة ، فضلا عن استقصائه البحث فى شخصية الآمدى العلمية وما خلفه من آثار ، وإثارته لبعض القضايا والمشكلات التى قد تدعو بعض الباحثين إلى متابعة البحث على نحو أفضل بما عساه يتيسر لهم من إمكانات ونصوص جديدة - بإذن الله - وهو سبحانه ولى التوفيق .

لقد رأيت من واجبى ، وقد كان هذا البحث أول عمل يتم بعد زواجى من السيدة الفاضلة التى تحملت معى عبء البحث فى التراث الكلامى والفلسفى ثلث قرن من الزمان ، أن أهديه إليها ، وفاء وامتنانا لما تقدمه فى صمت لهذه الجهود التى أدعو الله أن تكون خالصة لوجهه ، نافعة لأمتنا الناهضة وأجيالها الصاعدة ، إنه سميع مجيب .

وبقى على أن أشكر كل ما أعانونى على إنجاز هذا البحث فى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ، وخارجها ، وأخص بالذكر أخى وزميلى العالم السورى المتميز **المرحوم الأستاذ محمد صالح الزركان** الذى اقترح على النهوض به فى مطلع القرن الستينيات ، وكل من أسهموا فى إخراجه للناس وبخاصة **الناشر السورى السيد / عبد القادر البكار** صاحب دار السلام ، والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

حسن الشافعى

القاهرة

فى ١١ ربيع الاخر ١٤١٨ هـ

١٥ أغسطس ١٩٩٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ولد أبو الحسن الآمدى فى منتصف القرن السادس الهجرى ، وامتدت حياته إلى نهاية الثلث الأول من القرن السابع تقريبا ، وهى فترة دقيقة من حياة العالمين العربى والإسلامى ، حفلت بأحداث هامة ، واتسمت بسمات خاصة فى المجالات السياسية والثقافية والدينية ، كان لها أثرها فى تكييف حياته ، واتجاهاته الفكرية ، بالإضافة إلى ما تميز به الرجل فى جوهر شخصيته ومقوماته من خصائص ذاتية ، وربما كان ثمة جدوى فى بيان الظروف السياسية والثقافية والدينية للمنطقة التى عاش فيها الآمدى ، مع الإشارة إلى الأوضاع العامة للعالم الإسلامى حينذاك، وهذا هو موضوع الفصل الأول من الباب الأول. ونأمل أن يكون فى ذلك عون على فهم حياته الخاصة ومشاركاته العامة، وعلى تعرف معالم شخصيته المعنوية وإنتاجه العلمى، ثم على درس منهجه الفكرى وبخاصة فى ميدان علم الكلام، وتلك مهمة الفصول الثلاثة التالية من هذا الباب .

الباب الأول

سيف الدين الآمدى : عصره ، وحياته ، وثقافته وإنتاجه ، ومنهجه .

ويشتمل على أربعة فصول :

الأول : عن عصره .

الثانى : عن حياته .

الثالث : عن ثقافته وإنتاجه .

الرابع : عن منهجه .

الفصل الأول

عصره

أولاً : من الناحيتين السياسية والاجتماعية :

كانت الخلافة العباسية ببغداد فى منتصف القرن السادس الهجرى تعيش أيام ضعفها، وتمثل سلطة روحية أكثر منها زمنية . وفى الأقاليم المختلفة ظهرت إمارات ودول مستقلة أو شبه مستقلة تتنازع النفوذ السياسى ، بينما كانت هناك اخطار خارجية شديدة تتهدد العالم الإسلامى كله : فمن الشرق جاء المغول عاصفة عاتية تحطم كل شىء فى طريقها ، ثم لاتلبث أن تطيح ببغداد نفسها ، فى منتصف القرن التالى . وفى الغرب كان الضعف السياسى والتفكك قد بدد قوى المسلمين فى الأندلس ؛ فأخذت بلادهم تسقط مدينة بعد اخرى . وفى القلب كان الصراع التاريخى بين الشرق والغرب المعروف بالحروب الصليبية محتدماً على أشده، يترقب حسماً فاصلاً لم يتحقق إلا فى نهاية القرن التالى .

وقد تكفلت المراجع التاريخية العامة ببيان هذه الظروف الدقيقة ، غير أن الصورة لاتكتمل إلا بالإشارة إلى حركات المقاومة والإفاقة التى نمت فى احشاء هذا العالم المهدد، بهدف تجميع قواه ؛ وحشد طاقاته فى مواجهة هذه الظروف العصيبة . وقد كانت الدولة الأيوبية فى مصر والشام واحدة من هذه الحركات ، حيث نهضت فى المشرق العربى بالمسئوليات التاريخية التى عجزت عنها الدولة الفاطمية التى أسقطها صلاح الدين الايوبى(١) سنة ٥٦٦هـ ، ثم واصل الكفاح حتى كانت موقعة « حطين »، وفتح بيت المقدس فى سنة ٥٨٣هـ (٢)، بعد أن استولى عليه الصليبيون زمنا طويلا ، وكان ذلك تتويجا لكفاحه الرائع .

---

(١) ابن واصل - جمال الدين بن محمد بن سالم : مفرج الكروب فى اخبار بنى أيوب ، وتحقيق جمال الدين الشيال ط جامعة فؤاد سنة ١٩٥٣ .

(٢) المقدسى - شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل: كتاب الروضتين فى آخبار الدولتين ط مصر سنة ١٢٧٧هـ ٢/٧٥ - ٨٥ ، ١/ ٢٠٠ .

وفى الغرب قامت دولة الموحدين الفتية بتجميع قوى المسلمين بالمغرب العربى ، وبنجدة مسلمى الأندلس ، وكانت موقعة « حفص الحديد » سنة ٥٩١هـ(١) ، بين يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن أمير الموحدين ، والفونس ملك طليطلة ، ذات أثر كبير فى دعم موقف المسلمين الخطير هناك . وفى المناطق الشرقية حمل السلطان « جمال الدين بن خوارزم شاه » لواء المقاومة بعد أبيه ضد المغول(٢) مما عرقل خطوات الزحف المغولى(٣) ، وأتاح للقوى الصاعدة فى العالم الإسلامى أن تواجهه ، ثم تحتويه نهائيا بقيادة أمراء مصر من المماليك فيما بعد .

وقد كانت أقوى هذه الدول وأكثرها بلاء فى مقاومة الغزاة ، بحكم موقعها وإمكاناتها، الدولة الأيوبية التى أسسها صلاح الدين ، على أنقاض الخلافة الفاطمية بمصر، وضم إليها إمارة أستاذه نور الدين بالشام ، واتخذ لها شعاراً من السنة وإحياء المفاهيم الإسلامية الأصيلة ، مع نزعة أشعرية واضحة تابعه عليها أكثر خلفائه من بعد ، بل كان هذا - أيضا - هو الطابع الغالب على الحركتين المشار إليهما آنفا فى شرق البلاد الإسلامية وغربها .

وقد عاش الآمدى فى ظلال هذه الدولة وأسهم فى دعم المبادئ التى تعلنها وتنشرها ، واتصل ببعض رجالها فنعم بالتقدير والمودة أحيانا ، ولقى التقدير دون مودة أحيانا أخرى ، ومنى بالإعراض والاضطهاد أحيانا ثالثة، وكان لهذا كله أثره على حياته الطويلة المضطربة الحافلة .. ولذا فقد يقتضى هذا - دون إيغال فى التفاصيل - تقديم نبذة عن ظروف الدولة الأيوبية ورجالها الذين عاصرهم :

استولى نور الدين بن زنكى على دمشق عام ٥٤٩هـ بمعونة من أهلها(٤)، فوضع

---

(١) ابن تغرى بردى : «النجوم الزاهرة» فى ملوك مصر والقاهرة ، ط دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٥هـ ٦/٩٢ ، ١١٢ ، ١٣٧ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ط السعادة مصر ١٣/٨٣ ، ٩١، ١٠٥، ١٢٣،

(٣) الجوينى (علاء الدين) : تاريخ جهانكشاى -- عربه عن الفارسية (ضمن رسالة ماجستير بآداب عين شمس) السيد سعيد جمال الدين ص ٩٩-١١١ ، ولعل ابن كثير فى البداية والنهاية يشير إلى كتاب الجوينى هذا بقوله :« وقد رأيت مجلدا جمعه الوزير ببغداد علاء الدين الجوينى فى ترجمته (أى جنكيزخان) » ثم ينقل عنه ابن كثير بعض أخباره... البداية والنهاية ١٣/١١٧ ، ١٦٨ .

(٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ٥/٣١٨ .

الأسس التى أتاحت لصلاح الدين أن يقوم بتوحيد مصر والشام فيما بعد(١) ، ولكى يتفرغ هذا الأخير لإدارة السياسة العليا وشئون الجهاد قام بتوزيع الأقاليم على أبنائه ورجال بيته(٢) ، فكانت مصر لولده العزيز ، ودمشق لولده الأفضل ، وحلب لابنه الملك الظاهر ، وحماة للملك المنصور محمد الذى تولاها بعد أبيه تقى الدين عمر بن أخى صلاح الدين ، وقد عاش الآمدى بهذه البلاد جميعا ، وكانت له ببعض أمرائها صلات مختلفة سنتبينها عندما نستعرض وقائع حياته .

ولكن أمور الدولة الأيوبية افضت فى أخريات القرن السادس إلى البيت العادلى(٣)، فكانت مصر مع العادل أخى صلاح الدين ثم لولده الكامل ، وأما دمشق - التى كان العزيز قد استولى عليها سنة ٥٩٢هـ من أخيه الأفضل - فصارت أيضا إلى العادل ثم إلى ابنه الملك المعظم حتى سنة ٦٢٤ هـ ، ثم قام بأمرها من بعده ابنه الناصر داود حتى أخرجه منها عمه الكامل سنة ٦٢٦هـ وأعطاها للملك الأشرف موسى بن العادل حتى وفاة الآمدى بهاسنة ٦٣١هـ ، وإلى أن مات الكامل والأشرف كلاهما سنة ٦٣٥هـ . وأما حماة فبقيت مع المنصور بن تقى الدين حتى مات فى سنة ٦١٧هـ ، كما ظلت حلب مع الملك الظاهر بن صلاح الدين حتى مات فى سنة ٦١٣هـ ، فصارت لابنه الصبى « العزيز » بوصاية أحد مماليك أبيه ، وتلك هى البلاد التى قضى فيها الآمدى أعواما من حياته ، و درّس فى مدارسها ، وفيها ألف كتبه ، وأهدى بعضا منها إلى عدة من هؤلاء الأمراء ذوى الاتجاهات المختلفة ، كما سيتضح ذلك فى الفصل التالى .

وإذا كان الآمدى قد هبط بغداد وهى ما تزال - رغم ضعفها السياسى- مصدر إشعاع ثقافى وروحى ، ثم انتقل إلى الشام أيام صلاح الدين الزاهرة ، وعاش فى القاهرة فترة خصبة من حياته ، فإن الرجل لم يمت حتى شهد مظاهر الشيخوخة تدب فى أوصال هذه الدولة الفتية ، خاصة بعد وفاة العادل وابنه المعظم ، فقد تزايد الخطر المغولى واقترب، إذ عبر القوم « جيحون » واستولوا على « غزنة » بعد قتال شديد مع السلطان « جلال الدين » . كما استولى الفرنجة على دمياط فى سنة ٦١٥هـ ، وأخذوا « بيت

---

(١) انظر العرينى : « مصر فى عصر الأيوبين » ٤٢ ومابعدها .

(٢) راجع فى هذا التقسيم وظروفه : البداية والنهاية ١٣ /٦ ومابعدها .

(٣) راجع فى هذا التقسيم وظروفه : البداية والنهاية ١٣ / ٢٤ ومابعدها . وخاصة ٧١ ، ٩٣، ١٢١ .

المقدس» مرة ثانية فى سنة ٦٢٦هـ ، فعظم ذلك على المسلمين جداً – كما يقول ابن كثير – بل إن التتار وصلوا إلى شمالى العراق وهددوا بغداد ، واستولوا على ماحول آمد من بلاد فى سنة ٦٢٨هـ، أى قبل وفاة الآمدى بثلاثة أعوام(١) .

وقد عاش الآمدى العقدين الأخيرين من حياته الطويلة بين حماة ودمشق إذ غادر القاهرة متهما فى عقيدته بعد سنة ٦١٢هـ ، فنزل فى جوار المنصور صاحب حماة ، حيث قضى فى جواره بضع سنوات ، وفى حوالى سنة ٦١٧هـ انتقل إلى دمشق ليعيش بها أيام الملك المعظم عيسى (٢) ، وكان يقدر الآمدى وإن لم يكن يحبه، ثم أيام ابنه الناصر داود، وكان ذا نزعة فلسفية ، فواصل تشجيع الآمدى ، ثم حوصرت دمشق من الكامل وإخوته سنة ٦٢٦هـ وأخرج منها «الناصر» ، فسلمت للأشرف الذى عزل الآمدى عن التدريس ، وحرم الاشتغال بعلوم الأوائل، إثر فتوى من «ابن الصلاح» شيخ المحدثين . وفى عهده ، الذى كان يعد من فترات ضعف الدولة ، انتهت حياة الآمدى رحمه الله سنة ٦٣١هـ(٣) .

وقد أعان هذه الدولة على انتصاراتها العسكرية وصمودها السياسى أحوال وتنظيمات اجتماعية واقتصادية مواتية فى مصر والشام ، برزت فيها قيادة العلماء ونما نفوذهم على العامة(٤) ، كما ظهرت مؤسسات اجتماعية وصحية لرعاية المرضى والعجزة والضعفاء والمسافرين لاتزال آثارها باقية إلى اليوم ، كالخوانق ، والبيمارستانات، والصيدليات، والفنادق أو الخانات(٥) . وازدهرت المدارس وغلبت روح التصوف(٦) ، ونظمت الطرق الصوفية ، وكان ذلك بتشجيع صلاح الدين وأعوانه وخلفائه . وساعد الأمن والاستقرار والوحدة على ازدهار الزراعة والتجارة .

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٧٩ ، ٨٢ ، ٩١ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ط دار الشعب سنة ١٩٦٩ مادة «الآمدى» .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ١٣/ ٢٤ ، والذيل على الروضتين لابى شامة . ط اولى سنة ١٩٤٧ صفحات ١٥٤، ٥٥ ، ١٥٦، ١٦١ ، ٢٢٠ .

(٤) أحمد بدوى : الحياة العقلية ٦٦ ٦٨ .

(٥) ابن خلكان : الوفيات ٣/ ٢٧٢ ورحلة ابن جبير ص ١٥٨ ، ٢٧٠ والعرينى : مصر فى عصر الايوبيين ٢١٠ - ٢٣١ .

(٦) مصطفى حلمى : ابن الفارض ١٣، ١٧، وابن كثير : البداية والنهاية ١٣/ ١٣٧ وابو شامة: الذيل على الروضتين ١٢٥ - ١٢٧ .

إلا أن الخلافات بين أمراء البيت الأيوبى ، واضطراب الأحوال بعد وفاة صلاح الدين ، أدت إلى أزمات فى الحياة الاقتصادية كما حدث أيام العادل فى سنة ٥٩٧هـ(١) ، غير أن هذا المجتمع كان مايزال ماضيا إلى هدفه بقوة الدفع التى بثتها فيه حركة صلاح الدين وأستاذه نور الدين، والانتصارات التى أنجزاها والمؤسسات الثقافية والاجتماعية التى أرسيا قواعدها . ويبدو أن المجتمع المسلم حينذاك كان يعانى من دبيب الشيخوخة وبوادر الخمول التى غلبت عليه بعد ذلك، ولولا خطر الغزو وجهود بعض السياسين والعلماء الذين ظهروا فى تلك المرحلة ، لما استطاع النهوض بمسئولياته التاريخية على النحو المشرف الذى تحقق له(٢) .

ثانيا – من الناحيتين الثقافية والدينية :

يتفق الباحثون على أن هذه الفترة التى نتحدث عنها كانت فترة نهوض ثقافى، رغم التشتت السياسى والمتاعب المختلفة التى كان يعانيها العالم الإسلامى(٣)، وسنلم – فى إيجاز – ببعض مظاهر هذه النهضة وعواملها ، ونشير إلى موقف الدراسات المختلفة ، وخاصة الدراسات العقلية والكلامية – وهى التى برز فيها الآمدى – ثم نتبع ذلك بكلمة عن الأحوال الدينية لهذا العصر :

١ – من أهم الظواهر العلمية والثقافية فى هذا العصر ظاهرة « المدارس » التى أخذت تنتشر فى الشام ومصر ، وقد كان لصلاح الدين – وأستاذه نور الدين من قبل – الفضل فى نقل نظام المدرسة كمؤسسة متخصصة للنشاط العلمى ولدراسة مذهب أهل السنة، عن العراق ، حيث أقامها السلاجقة بإشراف وزيرهم « نظام الملك »(٤) . والجديد فى أمر هذه المدارس هو دعم كيانها بإلحاق خزائن الكتب بها(٥) . وإرساء التقاليد

---

(١) النجوم الزاهرة ٦ / ١٧٣ حوادث سنة ٥٩٧ والزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢ ، ٣ .

(٢) من أهم الوثائق فى تصوير حالة المجتمع عندئذ وما ران عليه من بدع وخرافات وأمراض خلقية كتاب « تلبيس إبليس لابن الجوزى » صفحات ٩٤ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٣٠ ، ١٤٠ - ١٥٥ ومابعدها وانظرا ايضا الندوى : رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ص ٢٤٤ ومابعدها .

(٣) انظر مثلا : محمد حلمى احمد : الحياة العلمية فى مصر والشام ص ١ ، أحمد بدوى : الحياة العقلية ص ٤٩ ومابعدها ومصطفى حلمى : ابن الفارض ص ١٤ ومابعدها ، وخدابخش : الحضارة الإسلامية ص ١٧٠ .

(٤) حلمى : الحالة العلمية ص ٦ . (٥) بدوى : الحياة العقلية ٨٥ والنجوم الزاهرة ٦ / ١٣٢ .

والنظم العلمية فيها على نحو دقيق ، فالأساتذة « الصدور » ومعاونوهم المدرسون ، ثم المعيدون – ثلاثة أجيال متعاقبة من رجال العلم وشبابه تقوم على طلبة هذه المدارس(١)، والجميع يتلقون من الأوقاف المخصصة لكل مدرسة مايقوم بشئونهم .

ولقد أراد صلاح الدين بإنشاء المدارس مقاومة المذهب الفاطمى والقضاء على رواسبه وآثاره ، وبعث العقيدة الدينية كحافز معنوى فى صراعه ضد الصليبيين(٢) ، وكذلك فعل أمراؤه وكبار رجال دولته(٣) ، فانشأوا المدارس ، وعينوا لها الأساتذة والمعيدين، وقاموا بنفقات طلابها، كل فى إقليمه أو بلده.

وتنبغى الإشارة هنا إلى ظاهرة جديرة بالتنويه فى ذاتها، ولما لها من علاقة بحياة الآمدى أيضا: وهى قيام بعض هؤلاء الأمراء بإنشاء سلسلة من المدارس خارج اقاليمهم على مستوى الدولة كلها ، على نحو مافعل الأمير تقى الدبن صاحب حماة ، الذى انشأ مدرسته التقوية بدمشق ، ومدرسة « منازل العز » بالقاهرة – وهى المدرسة التى أقام بها الآمدى حين حضر من الشام – ومدرسته الكبرى بمدينة حماة(٤). ويبدو ان العادل أخا صلاح الدين – قد فعل مثل ذلك فانشأ « العادلية » بالقاهرة وعادليات أخرى بدمشق وغيرها(٥).

على أن عناية صلاح الدين بالعلم والعلماء لم تقف عند حد الرعاية والتشجيع ، بل إنه وكثيرا من أمراء بيته اشتغلوا بطلب العلم وروايــة الحديث ، وبــرز بعضهم فى الفقه والأدب والشعر، كالملك المعظم ، والملك الكامل، والأمير المنصور صاحب حماة ، وأبيه

---

(١) الحياة العقلية ص ١٧ ومصر فى عصر الايوبيين ص ٢٢٥ ٢٢٧ .

(٢) بدوى : الحياة العقلية ص ٨٠، وابن الفارض ص ١٣، ١٤ .

(٣) محمد حلمى احمد : الحالة العلمية ص ١٤ ومابعدها ، ومصر فى عصر الايوبيين ٢١٩ ومابعدها .

(٤) الدارس فى تاريخ المدارس للنعيمى ٢ / ٢١٦ .

(٥) انظر خطط المقريزى ٤ /٩٥ ، ومصر فى عصر الايوبيين ص ٢٢٢ ، غير ان الدكتور جمال الدين الشيال حدد تاريخ إنشاء « عادلية الإسكندرية » التى نسخت بها نسخة غاية المرام للآمدى ، والتى اعتمدت على مصورة لها فى هذه الدراسة . بعام ٥٤٤هـ، وقد انشأها العادل بن السلار وزير الظافر الفاطمى، وليس العادل الايوبى، للحافظ السلفى وفقهاء الشافعية انظر المقالة الاولى بالمجلد ١١ من مجلة كلية الأداب بجامعة الاسكندرية لعام ١٩٥٧م.

تقى الدين وغيرهم(١) . وقد استعان خلفاؤه أيضا، فى إدارة شئون الدولة ، برجال اشتهروا بالعلم والأدب ، إلى جانب كونهم رجال دولة ، كالقاضى الفاضل وابن شداد والعماد الكاتب وابن سناء الملك وكوكبورى أمير إربل وأمثالهم(٢) .

وحظيت العلوم الدينية باهتمام بالغ فى هذا العصر ، من قراءات وفقه وتفسير وحديث ومايتصل بها من علوم اللغة ، ويدل على ذلك كثرة المدارس التى أنشئت لدراسة المذاهب الفقهية(٣) ، وخاصة المذهب الشافعى ، والدور التى خصصت لعلم الحديث النبوى بالقاهرة ودمشق وحلب وغيرها(٤) ، والمؤلفات فى هذه العلوم التى ظهرت لعديد من العلماء والباحثين(٥) .

ب- على أن العلوم غير الدينية كانت تحظى أيضا بالرعاية والتشجيع كالطب والفلك والتاريخ ، وقد حفل العصر بأعلام كبار فى هذه العلوم ، سواء تخصصوا فيها أو كانت لهم أيضا مشاركة فى العلوم الدينية ، كالعماد الأصفهانى صاحب « الفتح القدسى » ، وابن واصل صاحب « مفرج الكروب » ، وابن خلكان صاحب « الوفيات » ، والقفطى صاحب « إخبار العلماء » ، وابن شداد صاحب « تاريخ حلب، والنوادر السلطنية »(٦) وابن عساكر صاحب « تاريخ دمشق »، والطوسى الفلكى المتكلم المعروف، والمفضل الأبهرى صاحب « درايات الأفلاك »(٧) ، وابن النفيس الطبيب

---

(١) انظر بحث محمد حلمى احمد : الحالة العلمية ، ص ١٤ ومابعدها ، والحياة العقلية ١٤٩ ، وابن الفارض ص ١٥ .

(٢) النجوم الزاهرة ٦ /١٠٧ ، ١٥٦ وفيات الاعيان ٣/ ٢٧٢ ، والحياة العقلية ١٤٩ .

(٣) الحياة العقلية ص ١٩٩ ٢٠١ .

(٤) الحياة العقلية ص ٨٠ ٨٥ ، وابن الفارض ١٤ ، والمدارس للنعيمى ٢/ ٢٠، ٢١ ، والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٢٨.

(٥) وذلك مثل : المغنى لابن قدامة ، وتفسير الرازى والسخاوى ، والمنظومة للشاطبى ، والترغيب والترهيب للمنذرى، والإحكام للآمدى ، ومختصر المنتهى لابن الحاجب ، ومؤلفات ابن معطى وابن مالك فى النحو ، والبديع لابن ابى الإصبع ، والمثل السائر لابن الاثير ، والخريدة للأصبهانى ، ولسان العرب لابن منظور .. الخ .. انظر ابن خلكان٢ / ٤٥٢ ، والنجوم الزاهرة ٦ / ١٨٥والحياة العقلية ٢١٨ ،٢٤٢ ، ٢٧١ ، والحياة الادبية ص٢٠ ومابعدها .

(٦) الحياة العقلية ٢٧، ٣٨ ، ومقدمة الروضتين لمحققه الدكتور محمد حلمى احمد ٨، ٩ والوفيات ٣/ ٢٧٢.

(٧) معجم المؤلفين ١٢/ ٣١٥ .

العظيم صاحب «الموجز» و«شرح الكليات»، وشيخه شرف الدين محمد عبد الله شيخ الطب بالديار المصرية المتوفى سنة ٥٩٢هـ، وابن البيطار صاحب «المفردات»(١).

جـ- وقد كانت هناك عوامل ساعدت على ركود الدراسات الفلسفية والعقلية : منها آثار حملة الإمام الغزالى على الفلاسفة(٢)، ومحاربة الفكر الشيعى(٣)، وغلبة التصوف، وبعث الاتجاه السلفى من جانب آخر.

ومالت الدولة إلى مراقبة الحركة الفلسفية، والتضييق عليها، فأضيف إلى مهمة المحتسب «النظر فى العقائد الدينية ومحاربة الفلاسفة والرافضة والمعتزلة والقدرية والدهرية..»(٤) ولكن السماحة وسعة الأفق التى عرفت لأمراء الأيوبيين حالت دون تورط السلطة فى إجراءات مشددة بهذا الصدد، وربما كان أقصى ماحدث فى هذا المجال هو قتل السهروردى بحلب سنة ٥٨٨هـ «الذى كان يعانى علوم الأوائل والمنطق والسيمياء وأبواب النيرنجيات واستمال بذلك خلقا كثيراً(٥)» وما كاد يحل بالآمدى فى القاهرة حين كتب محضر باستباحة دمه.

ومع ذلك فلم يقض على الدراسات العقلية، فقد ظهر فى ذلك العهد أمثال ابن رشد وابن ميمون والسهروردى والرازى وغيرهم(٦).

ومن جانب آخر، اختلطت الفلسفة بعلم الكلام حتى تكتسب حق البقاء، كما نجده لدى الرازى والآمدى، ولكن هذه المحاولة واجهت بعض الصعوبات كما يستفاد من كلام الرازى فى ختام كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)(٧).

---

(١) طبقات السبكى ٥/١٢٩ والحياة الأدبية ١٨- ٢٠ والحياة العقلية ٩٢، ٢٤٢، ٣٣٩.

(٢) انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ٢١١، والحياة العقلية ٣٣٣ والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٣٦.

(٣) انظر مثلا الرياض للكرمانى ٢٣ ٣٨، دولة الإسماعيلية فى إيران لسعيد جمال الدين ص ٣٣، ٣٤ وفضائح الباطنية ص ٣٥، ٣٦، جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ١٦٣، ١٧٠، ١٧١، والأبكار ٢/ ٢٥٠ ب.

(٤) الحياة العقلية ص ٤٨.

(٥) النجوم الزاهرة ٦/١١٤، ١١٥.

(٦) انظر الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢، ٣.

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى، بتحقيق النشار ص ٩١، ٩٣.

كما تسربت الفلسفة – أيضا – إلى علم أصول الفقه عن طريق استخدام المنطق الصورى فى مناهجه[١] ، وإلى غيره من العلوم الإسلامية كذلك .

فوجدنا فى هذا العصر من يجمع بين المنطق وأصول الفقه وأصول الدين فى مؤلف واحد[٢] . بل وجدنا من النحاة واللغويين من يدرس المنطق والفلسفة ويعرف بهما[٣] ، ومن يتولى القضاء فى مصر ، مكان العز بن عبد السلام ويعرف فى نفس الوقت بأنه فيلسوف[٤] ، بل لقد حكى عن ابن الصلاح– صاحب الفتوى الشهيرة بتحريم دراسة الفلسفة والمنطق– أنه حاول دراستها أول الأمر على يد الكمال بن يونس شيخ هذه العلوم بمدينة الموصل ولم يوفق فى ذلك[٥] .

ورغم هذا التزاوج والاختلاط ، فقد ظلت النظرة إلى علوم الأوائل والمشتغلين بها نظرة عدائية طوال هذا العصر[٦] .

أما عن الدراسات الكلامية ، فقد زادت العناية بها ، وشجعها ذوو السلطان، فقد قامت دولة الموحدين على أساس مذهب كلامى ، وعمل الأيوبيون على إحياء مذهب أهل السنة ، وكان للاحتكاك بين المسلمين والصليبيين أثره فى ظهور الجدل الدينى بين الفريقين ، وكان المتكلمون فى وضع أفضل من غيرهم للتصدى لهذا العمل[٧] .

وكان علم الكلام قد اختلط بالفلسفة إلى حد كبير ، وتبدو كتب الرازى والآمدى نموذجا واضحا لهذا الكلام الجديد الذى عرف بكلام المتأخرين[٨] ، والذى

---

(١) انظر الغزالى : القسطاس المستقيم ص ٦ ومابعدها ، والمنقذ من الضلال ص ١٥٠، ١٥١ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام للنشار ص ٧٦ ومابعدها .

(٢) مثل كتاب (القواعد) لمحمد بن محمود بن محمد الاصفهانى – انظر الحياة العقلية ص ١٨٣ .

(٣) النجوم الزاهرة : ٦/ ٣٤٢ حيث يتكلم عن ابن الخباز العالم اللغوى الضرير الذى غلبت عليه العلوم العقلية .

(٤) هو افضل الدين الخونجى . انظر ما سيأتى عنه فى ص ١٣٥ .

(٥) انظر التراث اليونانى ١٥٨ .

(٦) انظر : الحياة العقلية ٣٣٧ إذ ينقل عن الادفوى فى وصف قنا « ولايوجد فيها اجزم ولاابرص إلا نادرا . . . ولامجسم ولامعتزلى ولافيلسوف » وص ٣٣٩ ايضا .

(٧) السابق ١٤٩ ١٥٨

(٨) شرح : العقائد النسفية للتفتازانى ٥٣، ٦٠ ومقدمة ابن خلدون ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

اعتبر السيوطى – فيما بعد – دراسته محرمة ، ورجح أنه هو المقصود بأقوال الأئمة الذين حرموا علم الكلام ، كالشافعى وأحمد وغيرهما(١) .

وقد أنشئت المدارس الخاصة بعلم الكلام ، كالناصرية التى أنشأها صلاح الدين ، ودوّن ذلك فى لوحة تأسيسها التى لا تزال محفوظة بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة ، وقدم لنا العصر من أعلام المتكلمين أمثال الرازى سنة ٦٠٦هـ والآمدى سنة ٦٣١هـ ، وعبد اللطيف البغدادى سنة ٦٢٩هـ والعز بن عبد السلام سنة ٦٦٠هـ ، والعلوسى سنة ٦٧٢هـ وغيرهم(٢) .

وإلى جانب هذا التطور فى علم الكلام واختلاطه بالفلسفة ، نجد ظاهرة بارزة أخرى ، وهى ازدهار المذهب الأشعرى ، وغلبته على سائر المذاهب الأخرى، ويرجع ذلك إلى بعض الظروف السياسية ، فإن الدول التى كانت تتقاسم النفوذ فى العالم الإسلامى عندئذ ، كانت على مذهب أهل السنة والجماعة مع نزعة أشعرية واضحة ، كمملكة خوارزم شاه فى الشرق ، والأيوبيين فى مصر ، والشام ، والموحدين فى المغرب، وكان من قبل هؤلاء السلاجقة ، ودورهُم بارزٌ فى نشر المذهب السنى(٣) ، هذا بالإضافة إلى طبيعة المذهب نفسه ، وتوسطه بين مبالغة المعتزلة فى التنزيه ، ونزوع الحشوية والحرفيين إلى التجسيم(٤) ، بينما خفت صوت المذاهب الأخرى ، واختفى بعضها أو كاد .

وفى الوقت نفسه – وربما لنفس الأسباب– أصبح المذهب يضم بين دفتيه تراث المذاهب الإسلامية المختلفة ، وقد رأينا كيف اختلطت أبحاثه بتراث المدرسة المشّائية الإسلامية(٥) ، وأشير هنا إلى احتوائه لأحد المقومين الرئيسين للاعتزال ، وهو مبدأ التنزيه للذات الإلهية ، والمواءمة بينه وبين نزعة الإثبات التى كانت غالبة على المذهب إلى

---

(١) إتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطى على هامش مفتاح العلوم للسكاكى ص ٣ .

(٢) الحياة العقلية ص ٨٥ ، والنجوم الزاهرة ٦ / ٧٩ .

(٣) انظر سعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية فى إيران ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٤) انظر : خطط المقريزى ٤ / ١٨٤ ، ونشأة الفكر للنشار ١ / ٢٣١ ، ٢٣٢ ، والمجددون فى الإسلام ١١٩ ١٣١ ورجال الدعوة والفكر فى الإسلام ٢٥٤ ٢٥٥ .

(٥) انظر « فخر الدين الرازى وآراؤه » ٦١٠ - ٦٢٩ .

حد ما فى عهوده الأولى ، وهذا هو المبدأ المعروف بمبدأ « التوحيد » ، وقد لاحظ ابن تيمية هذا التطور فى المذهب الأشعرى ، ونَوَّهَ بالدور البارز لإمام الحرمين الجوينى فى هذا الصدد ، ونص على متابعة متأخرى الأشاعرة له ، كالرازى والآمدى[١] ، وإيغالهم فى هذا الاتجاه ، وسيتبين – من دراستنا لموضوع التنزيه والتشبيه – أن هذا التطور قد بدأ على يد البغدادى من قبل[٢] ، ولعل شخصية مؤسس المذهب نفسه ، كانت تحوى نزعتى الإثبات والتنزيه معا مما جعل هذا الصراع أو التطور داخل المذهب أمراً حتميا .

أما بالنسبة للمبدأ الاعتزالى الآخر « العدل » فقد ظل الأشاعرة إلى حد ما أوفياء لمفهوم شيخهم فى الكسب ، وموقفهم من وحدة القدرة الفعالة فى الوجود، وإن كنا نلاحظ منذ الباقلانى تعديلات لهذا المفهوم بلغت أَوْجَهَا على يد الجوينى أيضا كما سنوضح فى بحث هذه المسألة إن شاء الله[٣] .

وهناك مظهر هام للتقارب بين هاتين المدرستين الكلاميتين فى أمر المنهج ، سيكون موضع دراسة فى الفصل الأخير من هذا الباب ، وسيتضح أن إنتاج الآمدى، يمثل هذا التقارب المذهبى إلى حد كبير ، فى منهجه وآرائه أيضا ، مما انعكس على موقفه من المعتزلة، فنراه يدفع عنهم تهمة الكفر والمجوسية والمروق من الدين فى « الأبكار »[٤] ، ويذود عنهم تحامل بعض أصحابه فى غاية المرام فى أكثر من موضع[٥]، وإن كانت عبارته فى مقدمته قاسية، إذ يصفهم بالإلحاد[٦] .

ومن آثار هذا التقارب ، أَنْ وَرِثَ الأشاعرةُ وَصْفَ « الموحدين » ، نجد هذا بوضوح عند أشاعرة المغرب من أتباع ابن تومرت حتى ليرميهم ابن تيمية – مع شيخهم – بالاعتزال[٧] ، ويدفع الأشاعرة المتأخرون عنهم هذه التهمة ، ويؤكدون أنهم

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ٥/ ٧٢، ١٥٦، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٨٨ وبغية المرتاد ١٠٧، وشرح العقيدة الأصفهانية ٧ ، ٨ .

(٢) انظر ماسياتى ص ٢٤ . (٣) انظر ماسياتى ص ٣٧٤ ومابعدها .

(٤) الابكار لوحة ٢/ ٢٤٢ب- ٢٤٧ أ ب ، ٢٥٨ أ،ب .

(٥) انظر القسم الثانى ص ٩٥-٩٧ . (٦) انظر القسم الثانى ص ٤ .

(٧) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٠ ، وايضا محاضرة الدكتور هويدى عن ابن تومرت فى حلقة ابحاث هيئة التدريس بكلية دار العلوم ٢-٥ .

أشاعرة(١) ، ونجد هذا الوصف عند ابن عساكر شيخ أشاعرة دمشق قبل الآمدى(٢) ، وعلى لسان الملك الكامل عندما تدخل فى الخلاف بين غلاة الحنابلة والأشاعرة فى دمشق بعد وفاة الآمدى(٣) .

ومن آثاره أيضا ، ذلك الخلافُ الذى احتدم بين الأشاعرة وغلاة المثبتين كالكرّامية فى المشرق ، ومتطرفى السلفية والحنابلة فى بغداد والشام ومصر(٤)، ذلك الخلاف الذى اصطلى الرازى بناره(٥) ، وعانى منه الآمدى فى محنته الأخيرة كما سنرى، وخاض غماره من بعده – فى حزم وإصرار – تلميذُه عز الدين ابن عبد السلام ، وألف من أجله رسالته « فى الرد على الحنابلة »(٦) وعقيدته التى نقلها السبكى فى طبقاته(٧) عن ابن العز نفسه ، والتى يناقشها ويرد عليها ابن تيمية فى كتابه ، « نقض المنطق »(٨) .

ولكن هذا الخلاف الأخير – على حدته – كان يبدو خلافا داخل إطار مذهب أهل السنة والجماعة ، فلم يحل دون شعور التضامن والتقدير المتبادل بين قادة السلفية المستنيرين(٩) وبعض الأشاعرة ، ومنهم الآمدى الذى يقول فى الأبكار : « وأما الفرقة الناجية – وهى الثالثة والسبعون – فهى ماكانت على ماكان النبى ﷺ وسلفُ الصحابة عليه ، على ماسبق من قوله ﷺ حين قيل له : من الفرقة الناجية ؟ فقال : هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى . وهذه الفرقة هى الأشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة ، وذلك أنهم لم يخلطوا أصولهم بشىء من بدع القدرية والشيعة والخوارج

(١) طبقات السبكى ٥/ ٦١ ، ٧٠ .
(٢) تبيين ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
(٣) طبقات السبكى ٥/ ٩٧ .
(٤) النظر فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٨٩ – ٢٨٧ وابن تيمية السلفى ص ١٤، ١٥ والاعتصام للشاطبى ٢/ ٢٧٣،٢٧٤ .
(٥) النجوم الزهرة ٦/ ١٣٤ ، ١٦٣ ، واعتقادات الرازى ٢٢ ، وبشأن الكرامية والرازى انظر : روضة المناظر فى اخبار الاوائل والاواخر لابن الشحنة على هامش تاريخ ابن الاثير ١٢/ ١١٤ ، ١١٥ .
(٦) الخزانة التيمورية برقم ٣٠٨ .
(٧) طبقات السبكى ٥/ ٨٠-١٠٧ .
(٨) نقض المنطق ١١٨-١٥٥ .
(٩) الفتاوى ٥/ ٢٣٨ ،٢٥٦ ونقض المنطق ١٠-١٦٠ حيث يصف ابنُ تيمية الأشعريَّ بانه اقرب المتكلمين إلى السنة، وانه مجاهد يرد على البدع، وايضا ابن تيمية السلفى ٤٢ ، ٤٢ .

والمرجـئة والنجارية والجبرية والمشبهة . .(١) »، بينما ظل الخلاف الرئيسى على أشده ضد هؤلاء الخارجين على مذهب أهل السنة والجماعة ، وخاصة غلاة النُّفَاة كالفلاسفة ، والإسماعيلية(٢) من جانب وغلاة الحشوية ، والمشبهة ، كالكرامية وغيرهم(٣)، من جانب آخر .

٢ – ومن السمات البارزة فى الحياة الدينية لهذا العصر ، أمور أربعة ، أولها :

١ – التقارب المذهبى : ويبدو أن هذا التقارب بين الفرق ، الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرة السابقة ، كان يمثل ظاهرة عامة فى ذلك العصر، وكان من مظاهره – عندئذ – دخول الاعتزال فى بطن التشيع ، كما يلاحظ أستاذنا الدكتور على النشار(٤) وهى حركة بدأت منذ عصر الجبائى كما يحكى الأشعرى فى المقالات(٥) ، وحتى ليقول الرازى : « لم يبق فى زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان ، أصحاب أبى هاشم ، وأصحاب أبى الحسين البصرى »(٦) . ويتمثل هذا الاختلاط بين التشيع والاعتزال فى الطوسى شارح « الإشارات » وصاحب « التجريد »(٧)، وابن أبى الحديد صاحب(٨) « نهج البلاغة » ، وهما معاصران للآمدى .

أما الفرق الغالية من الشيعة ، فقد أخذت تضمحل أو تتقارب مع أهل السنة والجماعة، فالإسماعيلية فى مصر تدول دولتهم ويُحورون مذهبهم ليقترب من الروح المصرية، بل ينشئون المدارس – فى أخريات عهدهم – لدراسة الحديث والسنة(٩) . وأما الفرقة الغالية منهم من أتباع الحسن بن الصباح ، التى يقول عنها الرازى : « وإن كانت شجرة ملوك مصر « يقصد الفاطميين » قد انقطعت فى زماننا إلا أن فتنة الحسن بن الصباح قائمة بعد(١٠) »، فإنهم يبعثون إلى خليفة بغداد بأنهم قد تبرأوا من باطنيتهم ، وبنوا الجوامع والمساجد ، وأقاموا الجمعات ، وصلوا التراويح . وذلك بقيادة أميرهم « جلال

(١) الأبكار ٢/٢٥٧ .ب .

(٢) الأبكار ٢/٧ ١٢٤٧ .

(٣) انظر ماسياتى فى الفصل الرابع من هذا الباب .

(٤) نشأة الفكر ١/٤٥٦، ٤٥٧ .

(٥) المقالات للأشعرى ١/١٢٥ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٤٥ .

(٧) الإشارات والتنبيهات ، مقدمة المحقق سليمان دنيا ص١١٩ .

(٨) انظر ترجيح أساليب القرآن ٨٦، ١٣٠، ١٣١ .

(٩) الحركة الفكرية فى مصر لعبد اللطيف حمزة ص ١٥٨ .

(١٠) اعتقادات فرق ... ص ٧٨ .

الدين نوسلمان » أى المسلم الجديد، ثم على يد حفيده ركن الدين الذى قاوم النكسة إلى التحلل والإلحاد التى حدثت بعد وفاة جده جلال الدين ، والذى قاوم المغول حتى سقطت « ألموت » فى يدهم سنة ٦٥٤هـ(١) . وأيا كانت حقيقة هذا التطور ، فهو مظهر من مظاهر التقارب بين الفرق الدينية لذلك العهد .

غير أنه ينبغى الإشارة هنا إلى أن المذهب الإسماعيلى ، رغم تدهوره ، كان يمثل العدو السياسى لدولة الأيوبيين التى عاش الآمدى فى ظلالها ، ويبدو أن بعض المصريين المعتنقين لهذا المذهب حاولوا الانتقاض أحيانا ضد الحكم الأيوبى كما حدث فى أيام العـــزيز(٢) ، هذا وقد ألف بعضهم فى نصرة هذا المذهب بعد سقوط حكمه فى مصر والشام بوقت ليس بالقصير(٣) ، ومن هنا كانت العداوة مشتعلة ضد هذا المذهب كما يبدو فى اللهجة الشديدة التى يتكلم بها الآمدى عن الإسماعيلية فى « الأبكار »(٤) ، وكذا عن سائر الغلاة كالخطابية والجناحية والمنصورية والغرابية والحائطية والسبئية ، بينما يدفع عن باقى الشيعة – وعن سائر المخالفين لأهل السنة – تهمة التكفير ، ويرى أنهم مبتدعة فقط ، ويسميها « الشيعة المطلقة »(٥) .

٢– ومنها أيضا استقرار المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة وهيمنتها على التفكير الفقهى والحياة الدينية ، واختفاء ماعداها من المذاهب ، وغلبة روح التبعية والتقليد لتلك المذاهب الأربعة ، حتى لقد وُجِّهت للعز بن عبد السلام تهمة القول بمذهب خامس(٦) ، واضطر هو إلى الدفاع عن نفسه بأن الأئمة الأربعة ليسوا رسلا لاتجوز مخالفتهم(٧) . وكان للمذهب الشافعى عندئذ الصدارة فى مصر والشام لمزيد العناية به(٨) ؛ إذ كان كل ملوك الدولة الأيوبية منذ صلاح الدين يعتنقونه إلا المعظم عيسى صاحب دمشق ،

---

(١) النجوم الزاهرة حوادث سنة ٦٠٨ –٦/ ٢٠٣ ، وأيضا تاريخ جهانكشاى « رسالة سعيد جمال الدين » ص٨٣– ١٠٢ .
(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٣٣١ .
(٣) الاشارات ١/ ١١٩ والحياة العقلية ١٨٨ الذى يشير إلى كتاب ابن الأعز المتوفى سنة ٦١٠ « تحقيق غيبة المنتظر » .
(٤) الأبكار ٢/ ٢٤٧، ١٢٥٠، ب .
(٥) الأبكار ٢/ ٢٥٨ ب.
(٦) طبقات السبكى ٥/ ٩٣ .
(٧) الحياة العقلية ٢٠١ وانظر أيضا لتيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الأربعة ٧٧ ٧٩ ، ٩٤.
(٨) انظر حلمى : الحياة العلمية فى مصر والشام ص ٨ ١٠ .

ولكن انتقال الآمدى من الحنبلية إلى الشافعية يرجع فيما يبدو إلى دوافع فكرية بحتة ، أثناء دراسته فى بغداد قبل انتقاله إلى الشام أيام صلاح الدين ، ونحب أن ننبه إلى أن سيادة المذاهب الأربعة وغلبة التقليد لها فى الفروع لم تحل دون انتفاضات للتحرر منها أحيانا ، كما سبق من العز ، وهو شيخ الشافعية ، وكما نُقل عن أبى شامة – صاحب « الروضتين » فى التاريخ – أنه ألف كتاب « المدخل فى الرد إلى الأمر الأول » يدعو فيه إلى عدم التقيد فى الفتيا بآراء الأئمة الأربعة(١) . وربما كان هذا تمهيدا للروح المتحررة التى ظهرت لدى ابن تيمية ومدرسته فيما بعده ، على أن الالتزام فى ميدان الفروع الفقهية صحبه تحرر وسعةُ أفقٍ فى ميدان أصول الفقه ، فرأينا الآمدى يعتمد فى تأليف كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » على كتب الغزالى والجوينى وهما سنيان شافعيان ، وعلى كتابى الجُبَّائى وأبى الحسين البصرى فى أصول الفقه وهما من شيوخ المعتزلة . ثم لم نلبث أن رأينا الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف فى الأصول على يد ابن الساعاتى – كما سنبينه فى « الفصل الثالث » من هذا الباب – وهى روح تختلف عما ساد فى مجال الفروع الفقهية من تعصب مذهبى وتقليد .

٣– ومن أهم الظواهر الدينية لذلك العهد ، غلبة روح التصوف وازدهار الحياة والفكر الصوفيين ، ويكفى أن نعدد الأعلام البارزين الذين عاشوا فى ذلك العهد – ومازال أثرهم باقيا إلى اليوم فى الأوساط الصوفية – كعبد الرحيم القنائى والسيد البدوى(٢) والشاذلى فى مصر الذى كان له أثره الواضح فى العز بن عبد السلام وغيره من علماء مصر(٣) ، والرفاعى(٤) والجيلانى(٥) والسهروردى(٦) وغيرهم من قمم التصوف العالية بالعراق ، وكالشيخ عبد الله اليونينى الملقب بأسد الشام(٧) ، وهؤلاء جميعا من شيوخ التصوف السنى العملى الذى يعتمد على الكتاب والسنة ، وقلما نزع

---

(١) الحياة العقلية ٢٠١ ، هذا وقد طبع هذا الكتاب بمصر بعنوان « المدخل فى الرد إلى الأمر الأول »

(٢) الحياة العقلية ١١٣ ومابعدها .

(٣) انظر ابو الحسن الشاذلى د. عبد الحليم محمود ص ٥٩ ومابعدها .

(٤) انظر : النجوم الزاهرة ٦ / ٩٢ .

(٥) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ٢١٨ ومابعدها.

(٦) الحياة العقلية ٢١٠، ٢٠٢ .

(٧) انظر : الذيل على الروضتين لأبى شامة ١٥ ،١٢٦ .

إلى الفلسفة أو غيرها ، وتقترب أفكارهم من المذهب الأشعرى مع ميل إلى السلفية ، كما كان لبعضهم مشاركة فى الجهاد ضد الصليبين كالشاذلى واليونينى.

وهناك تيار صوفى آخر ، نما وازدهر فى نفس الفترة، وتأثر بنزعات فلسفية متباينة(١) ، من أعلامه السهروردى شيخ المذهب الإشراقى ، الذى قُتل فى حلب بأمر صلاح الدين سنة ٥٨٧هـ (٢) ، وابن الفارض سلطان العاشقين المتأثر بفكرة الاتحاد(٣)، وابن عربى الشيخ الأكبر وصاحب نظرية وحدة الوجود(٤) ، وعبد الحق بن سبعين وهو أحد المتأثرين بهذه النظرية(٥) ، والذى يعتبره الدكتور النشار أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق(٦) ، والشاعر جلال الدين الرومى داعية الحب الإلهى ، وتمجيد الإنسان وتكريمه، والذى يعتبر أحد الباحثين ديوانه «المثنوى» ثورة ضد المناهج الكلامية والفلسفية فى عصره(٧) .

وقد شجع صلاحُ الدين الحركة الصوفية فى عصره ، وبنى لها المؤسسات كالخوانق والربط التى مازالت آثارها باقية إلى اليوم(٨) ، والتى أخذها الأيوبيون عن الأتابكة ، وتابعه فى ذلك الأمراء وكبار رجال الدولة كمظفر الدين كوكبورى الذى كان «بطلا فاتكا يحضر عنده فى المولد أعيان العلماء والصوفية فيخلع عليهم .. ويعمل للصوفية سماعا من الظهر إلى الفجر ، ويرقص بنفسه معهم..»(٩) ويبدو أن صلاح الدين أراد أن يعمق الشعور الدينى عن هذا الطريق كدافع للجهاد ، وأن يقاوم أسلوب

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور قاسم ص ٩٩- ١٠١ من الطبعة الثانية ونشاة الفكر ١/ ٢٩ .

(٢) انظر :اصول الفلسفة الإشراقية د .ابو ريان ١١- ١٥ والتصوف المقارن للدكتور غلاب ١١١- ١١٤ .

(٣) مات بمصر سنة ٦٣٢ ، انظر عنه : الحياة العقلية ١١٣ وما بعدها ، وابن الفارض ١٣وما بعدها .

(٤) مات فى سوريا سنة ٦٣٨ وانظر عنه :النجوم الزاهرة ٦/ ٣٣٩ وابن الفارض ١٧ والتصوف المقارن١١٥-١٢٢ .

(٥) مات سنة ٦٦٩ وانظر الفرقان لابن تيمية ص ١٠١ ، ورسائل ابن سبعين - مقدمة المحقق ٩-١٦ .

(٦) نشاة الفكر ١/ ٢٢١

(٧) رجال الدعوة والفكر للسيد ابى الحسن الندوى ص٢٦٥ وما بعدها .

(٨) الحياة العقلية ١١٢ وما بعدها وابن الفارض ١٥ ، ١٦ والحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى د. عبداللطيف حمزة ص ١٢٢ وتراث الإسلام ص ٣٠٠ .

(٩) البداية والنهاية ١٣/ ١٣٧ وانظر ايضا الوفيات لابن خلكان ٣/ ٢٧٢ .

التربية الإسماعيلية الذى كان يمارسه الفاطميون فى مصر فى دار الحكمة وغيرها ، وليتجاوب مع طبيعة المصريين النزاعة إلى التصوف والعبادة[١] ، فأدى هذا كله مع ظروف التهديد والغزو التى كان يعيشها العالم الإسلامى ، إلى هذا الازدهار الذى قل أن نجد له نظيرا فى عصر آخر.

٤– التسامح الد ينى : كان العالم العربى الإسلامى فى صراع مع الغرب المسيحى، وكان ذلك حرياً أن يحدث الفوضى فى العلاقات الدينية السمحة التى اشتهر بها المسلمون والعرب نحو مواطنيهم من أهل الأديان الأخرى ، ولكن حكمة الأمراء الأيوبيين ، وروح الحضارة الإسلامية حَالاً دون ذلك ، وكان اليهود والنصارى ينعمون برعاية الدولة وحمايتها[٢] .

واستطاع الأيوبيون أن يخففوا من حدة الصراع والجدل الدينى بين المسلمين ومواطنيهم . واقتصر الأمر على مؤلفات تُعْنَى ببيان فضائل الإسلام على غيره من الأديان[٣] ، تقابلها مؤلفات أخرى لبعض اليهود والنصارى فى تأييد عقائدهم ، كان من أبرزها ، « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون[٤] ، و« تنقيح الأبحاث » فى الملل الثلاث لابن كمونة .

ولم نعرف للآمدى كتبا متخصصة فى هذا الحوار الدينى ، وإن كان يعرض لذلك أحيانا فى ثنايا كتبه[٥] ، ويؤكد أن الدفاع عن الدين لايقتصر على القتال بل يشمل « الجهاد مع النفس بالعبادات ، والجهاد مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات »[٦] .

***

(١) الحياة العقلية ١١٣ وابن الفارض ١٥ – ٢٧٢ .

(٢) الحركة الفكرية د. حمزة ٣٤٨ وانظر أيضا النجوم الزاهرة ٦ /١١٣ .

(٣) كالأجوبة الفاخرة فى الرد على الأسئلة الفاجرة للقرافى ، والرد على اليهود والنصارى لعبداللطيف البغدادى ، وإرشاد الحيارى لنجم الدين الطوفى ، وتفضيل النبى عليه الصلاة والسلام على جميع الانام للعز بن عبدالسلام – انظر الذخيرة للقرافى ط كلية الشريعة بمصر ١ /١٣ وابن أبى اصبيعة ص ٣٤٨ .

(٤) انظر الخطط للمقريزى ٤ /٣٦٨ وعيون الانباء ص ٣٤٥ وما بعدها والحركة الفكرية ص ٣٤٤ وما بعدها وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٠ .

(٥) انظر الابكار ١ /١٥٧ ا – ١٦٢ ا وغاية المرام ل ١٢١ ب .

(٦) الأبكار ٢ /٢٧٧ ب وانظر نفس المعنى فى المآخذ ل ١٨١ ب .

الفصل الثانى

حياة الآمدى

اسمـه :

على بن أبى على بن محمد بن سالم طبقا لما ذكره أكثر من ترجموا له، وخاصة الذين عاصروه أو تتلمذوا عليه[١] ، ولما سجل على كتبه كغاية المرام والأبكار ، وقد كُتِبَ الأول فى حياته ، ونُقل الآخر عن خطه .

ويذكر القفطى[٢] أن اسمه على بن على بن أبى على ، وفى تاريخ ابن الشحنة[٣] : « وهو على بن أحمد بن سالم »، ولكن الراجح ماذكرته أولا .

لقبـه :

يُلَقب بسيف الدين ، وقد تُذْكر – اختصارا – « السيف »، كما فعل القفطى وسبط ابن الجوزى[٤] وغيرهما ، ويلقب بالآمدى نسبة إلى موطنه الأصلى، وبالشافعى، أو الحنبلى ثم الشافعى ؛ نسبةً إلى مذهبه الفقهى ، ويوجد فى لسان الميزان « سيف الدولة »[٥] ، وأعتقد أنه مجرد خطأ . ويلقب أيضا بالثعلبى ، وهذا مايذكره أكثر من ترجموا له وبعض معاصريه ، وهو عند بعضهم « التغلبى »[٦] وبالتاء المثناة ثم الغين ، ومن هؤلاء ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء ، ولذا فقد اضطربت المراجع الحديثة فى أمر هذا اللقب بين هاتين اللفظتين ، ولكننى أرجح الأول؛ لاتفاق جمهور المؤرخين القدماء عليه ، ولإجماع أصحاب طبقات فقهاء الشافعية – وعلى رأسهم السبكى –

---

(١) كابن أبى اصيبعة (طبقات الأطباء) ٢ / ١٧٤ وابن خلكان (الوفيات) ٢ / ٤٥٥ .

(٢) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٤٠ ولوحة ١٧٠ أ من مخطوطة دار الكتب .

(٣) تاريخ ابن الشحنة ١٢ / ١٣٢ .

(٤) مرآة الزمان القسم الثانى من الجزء الثامن ٦٩١ .

(٥) انظر : لسان الميزان ٣ / ١٣٤ .

(٦) انظر : اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير باب التاء والغين ، والأعلام للزركلى ٢ / ٦٢ .

عليه أيضا وموافقة ابن خلكان – وهو أحد معاصريه – لهم[١] .

على أن الأمر فى ذلك قريب ، فبنو ثعلب بطنٌ من تغلب ، وكلاهما عاش فى منطقة الجزيرة شمالى العراق .

كنيتة :

ويكنى « أبا الحسن » كما تدل كل المصادر التى اطلعت عليها ، إلا أن أبا المظفر[٢] قال : « وكنيته أبو القاسم » ولم أجدها عند غيره .

تاريخ مولده :

يقول أكثر المؤرخين : إنه وُلِدَ بعد سنة ٥٥٠هـ، ومنهم القفطى فى أخبار الحكماء، وابن شهبة فى طبقات الشافعية[٣] ، ويميل بعضهم إلى التحديد فيقول: بعد سنة ٥٥٠ بقليل[٤] ، ويذكر البعض الآخر سنة ٥٥١ ، ومن هؤلاء البهنسى[٥] وابن الملقن[٦] والشيخ عبد الله الشرقاوى[٧] والسيوطى[٨] وأبو الفدا[٩] . وعليهم اعتمدت المراجع الحديثة التى حددت تاريخ ميلاده بسنة ٥٥١ كالإعلام للزركلى[١٠] ودائرة المعارف الإسلامية[١١] وتاريخ الأدب العربى لبروكلمان[١٢]، والراجح أن هذا هو تاريخ ميلاده فعلا ؛ نظرا لما ذكرته أكثر المراجع القديمة وخاصةً المعاصرة له كوفيات الأعيان ، وقد يؤيد هذا ماقيل من أن عمره كان عند وفاته ثمانين عامًا[١٣] . وقد توفى فى سنة ٦٣١هـ الموافقة لسنة ١٢٣٣م[١٤] .

---

(١) انظر طبقات السبكى ٢ / ٨٥ ومختصره (مصور بمعهد المخطوطات العربية) ص ٦٩٧ ، وانظر « المصطلح الفلسفى عند العرب » للدكتور عبد الأمير الأعسم، ط القاهرة ١٩٨٩م، ص ٩٨، حيث يرجح انه « التغلبى » بل يقطع بذلك، وقد آثرت ان تظل المسالة مفتوحة للبحث عن شواهد جديدة.

(٢) مرآة الزمان ق ٢جـ ٨ ص٦٩١ .

(٣) طبقات الشافعية لابن شهبة مخطوط بدار الكتب ل ٤٧ ب .

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ .

(٥) الكافى فى معرفة علماء المذهب الشافعى ل ١٠ ب .

(٦) طبقات الشافعية له مخطوط بدار الكتب ل ١٧٥ أ .

(٧) طبقات الشافعية له مخطوط بدار الكتب ل ١١٦ ب .

(٨) حسن المحاضرة ١ / ٢٣٣ .

(٩) تاريخ أبى الفدا ٤ / ٤٠٦ .

(١٠) انظره ٥ / ١٥٣ .

(١١) المجلد الثانى من الجزء التاسع ص ١١٨ ،

(١٢) الجزء الثانى من الأصل الألمانى ص ٣٩٣ .

(١٣) مرآة الجنان فى حوادث سنة ٦٣١ ٤ / ٧٣ .

(١٤) انظر التوفيقات الإلهامية ط اولى بولاق سنة ١٣١١هـ .

موطنه :

ينتسب الآمدى إلى «آمد» ، وهى مدينة كان لها شأن فى الحروب بين الفرس والروم ، ثم بين الروم والعرب ، وفى حروب التتار والصليبيين ، تقع فى أعالى منطقة الجزيرة ، ويحيط بها نهر دجلة كما يقول ياقوت وغيره ، فيما يعرف بدياربكر(١) ، وهى قريبة من حران ونصيبين . وتلك إحدى المناطق التى انتقلت إليها الثقافة الهلينية بعد الإسكندرية(٢) وعاشت فها ديانة الصابئة(٣) ، وإليها يُنْسب العديد من العلماء قبل السيف الآمدى وبعده(٤) ، وكان يسكنها قبائل عربية وسكان أصليون تغْلب عليهم صفات جنسية تنتمى إلى العنصر الأرمنى(٥).

وكانت آمد عند مولده تحت إمرة أحد رجال الدولة الأرتقية – وهى من فروع السلاجقة – وظلت تحكمها وماحولها حتى قضى عليها الملك الكامل قبيل وفاة الآمدى بقليل سنة ٦٣١(٦) .

وقد قضى فيها أعوامه الأولى ، يَدْرس مبادىء القراءة والكتابة ، ويحفظ القرآن ، ويدرس شيئا من الفقه والعربية والقراءات كغيره من أبناء عصره(٧) . ويبدو أنه بدأ فيها بدراسة المذهب الحنبلى الذى كان يشيع فى هذه المنطقة إلى حد ما(٨) ، وإن كان

---

(١) دائرة معارف البستانى ط بيروت سنة ٥٦ ص ١٤٥ ، ولب اللباب للسيوطى ص ٤ ، وتاريخ علماء المستنصرية ٢٥٣ ، واحسن التقاسيم للمقدسى ١ / / ١٤٠ ، ومعجم البلدان ١ / ٦١ ، والاعلاق النفيسة ١٠٦ ، ١٠٧ ومراصد الاطلاع لصفى الدين البغدادى ص ٦ .

(٢) العرب والفلسفة اليونانية ١٣٣ - ١٤٦ ونشاة الفكر الفلسفى ١ / ٧٢ .

(٣) نشاة الفكر ٢٠٩ . ٢٢٠ ومعجم البلدان ١ / ٦١ .

(٤) نذكر منهم – من السابقين عليه – محمد بن عبدالرحمن البغدادى الآمدى الحنبلى المتوفى سنة ٤٦٧ (هدية العارفين ١ / ٦٩٢) وأبا القاسم الحسين بن بشر الآمدى صاحب المختلف والمؤتلف (معجم البلدان ١ / ٦١) ومنهم – فيما بعد الآمدى – على بن احمد الحنبلى (تاريخ علماء المستنصرية ٣٠٧) وعلى بن محمد الآمدى صاحب تفسير سورة يس الذى سيأتى ذكره .ويذكر ياقوت فى معجمه بعض من نسب إليها حتى عصره ١ / ٦١ .

(٥) العالم العربى اليوم (مجموعة ابحاث صادرة عن إدارة الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ١٩٤٦)، ص٢٦ .

(٦) انظر : تاريخ دول الإسلام لرزق الله الصدفى ٢ / ١٣٤ ، ٢١٨ ، ومعجم البلدان ١ / ٦١ والنجوم الزاهرة ٦ / ٢٣٣ .

(٧) انظر الحياة العلمية فى مصر والشام للدكتور حلمى ٧ ، ٢١ .

(٨) انظر هداية العارفين ١ / ٦٩٢ وتاريخ علماء المستنصرية ٣٠٧ ووفيات الاعيان ٢ / ٤٥٥ ومرشد الانام لأحمد الحسينى ١ / ٧٨٩ .

صاحب «مفتاح السعادة» يقول : إنه «قرأ على مشايخ بلده الفقه على مذهب الشافعى، وقرأ بها القراءات ، وحفظ كتابا فى مذهب ابن حنبل»(١) واعتقد ان كلامه غير دقيق وإن كان قد سبقه إليه القفطى فى «أخبار الحكماء»(٢) ، ولكن سائر المراجع ، والتطور الطبيعى لشخصية الآمدى العلمية ، وشيوعَ المذهب الحنبلى بموطنه الأصلى ، يشهد لما ذُكِرَ أكثر مترجميه .

ولما أراد الآمدى استكمال دراسته نزل إلى بغداد ، وإن كنا لانعرف تاريخ بدء هذه الرحلة العلمية التى امتدت حتى نهاية حياته ، وتقلب فى أثنائها فى أرجاء العالم العربى ، ولم يَعُدْ إلى موطنه الأصلى قط ، رغم أنه فكر - فيما يبدو- أن يقضى فيه أيامه الأخيرة حين تقدمت به السن ، ولكن ظروف حياته المضطربة لم تسمح له بذلك .

الآمدى فى بغداد :

وقد هبط الفتى إلى بغداد - عاصمة الخلافة - وهى تُعانى من الضعف، وتَسلُّط أمراء الأقاليم ، ولكنها تحاول - فى عناد - الحفاظَ على مابقى لها من نفوذ معنوى ومجد علمى(٣) ، وفيها لقى أكثر شيوخه الذين حفظ لنا التاريخ أسماء بعضهم ، وألم بجوانب الثقافة الإسلامية المختلفة ، دينية وغير دينية ، ونضجت شخصيته العلمية، وتحدد اتجاهه الفكرى .

شيوخه ودراساته :

كان مما اهتم الآمدى بدراسته علم القراءات(٤) ، وقد أخذه عن شيوخ القراء فى بلده ، ثم فى بغداد كما تذكر أكثر المصادر ، وإن لم تعين من أخذ عنه، ويغلب على الظن أنه قد بدأ بذلك ، أو اشتغل به في أول مقامه ببغداد ، ثم اشتغل بدراسة المذهب الحنبلى على نحو أعمق مما تيسر له في آمد ، فاتصل بأحد شيوخ الحنابلة الكبار فى بغداد ، من المشتغلين بالفقه والحديث والخلاف وأصول الفقه ، وهو أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر المتوفى سنة ٥٨٣هـ والمعروف بابن المنِّى(٥)، وكان شيخ المدرسة المأمونية

---

(١) مفتاح السعادة ٢ / ٤٩ .

(٢) مخطوط دار الكتب ل ٧٠ .

(٣) انظر البداية والنهاية ١٢ / ٢١٣ ، ٢٣١ و ١٣ / ١١٢ .

(٤) طبقات الشافعية للسبكى ٤ / ٨٥ .

(٥) البداية والنهاية ١٢ / ٣٢٩ .

ببغداد ، وقد تتلمذ عليه مجموعة من العلماء من أبرزهم – عدا الآمدى – موفق الدين بن قدامة صاحب « المغنى » وشيخ الحنابلة بدمشق ، والحافظ عبد الغنى المقدسى المحدث[١] ، منهم خليفته على « المأمونية » إسماعيل بن على الأزجى المتوفى سنة ٦١٠ وكان له اشتغال بالفلسفة والمنطق مما أدى إلى اتهامه فى دينه[٢] .

وقد صحب الآمدىُّ ابنَ المنّى فترةً يدرس عليه الفقه الحنبلى ، ويذكر القفطى أنه « أخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة »[٣] ويتابعه فى هذه أيضا صاحب « مفتاح السعادة »[٤] ، ولكنى أشك فى ذلك أيضا ؛ لانفراد القفطى به ، وأعتقد أن فى كتاب القفطى سقطا لم يفطن إليه صاحب « مفتاح السعادة » الذى يأخذ عنه كل شئ تقريبا ، فكلاهما لم يذكر تتلمذه على ابن فضلان ، وهو الذى أجمعت المراجع الأخرى على أنه شيخه فى الخلاف والجدل . ولكن.. ماذا قرأ على ابن المنى ؟ ينفرد ابن شهبة بأنه قرأ عليه « الهداية » على مذهب أحمد[٥] .

وفى الوقت نفسه كان الآمدى يشتغل فى (علم الحديث) على أحد أعلام المحدثين ببغداد ، وهو ابن شاتيل[٦] ، وسمع من غيره من العلماء أيضا[٧] ، وكان مما قرأه على ابن شاتيل ورواه عنه كتاب (غريب الحديث) لأبى عبيد القاسم بن سلام ، كما يقول ابن حجر[٨] .

تحوله عن المذهب الحنبلى :

بعد فترة من إقامة الآمدى ببغداد واتصاله بالبيئة العلمية فيها ، حدثت حادثة هامة فى حياته العلمية ، إذ تحول عن المذهب الحنبلى إلى المذهب الشافعى ، وهى حادثة يُجْمع كل مؤرخيه على ذِكْرها دون أن يضيفوا أية تفصيلات عن بواعث هذا التحول أو دلالته ، وإن كنت أعتقد أنه مرتبط بالاتجاه العقلى والروح النقدية التى تميز بها الآمدى ولازمته حتى آخر حياته ، وربما كان لاتصاله بابن فضلان وتأثره به دَخْلٌ فى ذلك ،

---

(١) المغنى لابن قدامة . المقدمة .
(٢) التراث اليونانى ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ١٣٢ ، ١٣٣ .
(٣) أسماء الحكماء وتراجمهم ل ١٧٠ .
(٤) ٢/ ٤٩
(٥) طبقات الشافعية لابن شهبة ل ٤٧ ب .
(٦) انظر طبقات الشافعية للسبكى ٥/ ١٢٩
(٧) طبقات الشافعية لابن الملقن . مخطوط بدار الكتب ل ١٧٥ ب .
(٨) لسان الميزان ٣/ ١٣٤ .

بالإضافة إلى الصراع الذى كان محتدما بين الشافعية والحنابلة ، وظاهرة التحول من مذهب إلى مذهب – على ندرتها – قد وقعت لأعلام كبار ، كأبى جعفر الطحاوى المصرى[١] ، وأبى الحسن الأشعرى[٢] وغيرهما ، وقد جمع الشعرانى طائفة ممن تحولوا عن مذهب إلى آخر من غير نكير من معاصريهم ، عد من بينهم (السيف الآمدى الذى كان حنبليا ، ثم انتقل إلى مذهب الشافعى)[٣] .

ويمكن أن نتصور ان هذا التحول كان حوالى منتصف العقد الثامن من القرن السادس، إذا افترضنا أنه قد هبط إلى بغداد وسِنُّه قرب العشرين ، وأنه قضى بها نحوا من عشر سنين ؛ إذ أننا سنجده فى الشام فى السنوات الأولى من العقد التاسع يتنقل بين حلب ودمشق ، حتى يغادرها إلى مصر فى أوائل العقد الأخير من ذلك القرن .

ابن فضلان :

انتقل الآمدى إلى مذهب الإمام الشافعى ، وصحب الشيخ جمال الدين أبا القاسم يحيى بن الفضل المعروف بابن فضلان ، شيخ الشافعية ببغداد ، والحجة فى فقه الشافعية وفى علم المناظرة ، وأصول الفقه ، والكلام والمنطق ، وكان يجمع إلى هذه العلوم الدينية والعقلية تعبُّدا وتنسكا ولطافة وظرفا ونزوعا إلى الأدب[٤] ، حتى ساد أهل بغداد، وانتفع به الطلبة ، وبنيت له مدرسة خاصة قام عليها حتى وفاته سنة ٥٩٥[٥] ، يقول عنها موفق الدين عبداللطيف البغدادى ، معاصر الآمدى وزميله فى التتلمذ على ابن فضلان والاشتغال بالدراسات العقلية : « وكنت لا أُغْفِل سماع الحديث، والتفقهَ على شيخنا ابن فضلان بدار الذهب ، وهى مدرسة معلقة بناها فخر الدولة بن المطلب »[٦] .

ولابن فضلان هذا ولد هو أبو عبدالله محيى الدين محمد بن يحيى ، وُلِدَ سنة

١) (ابو جعفر الطحاوى واثره فى الحديث) رسالة ماجستير بدار العلوم للاستاذ عبدالمجيد محمود سنة ١٩٦٤ ص ٥٥ - ٧٤ .

(٢) تبيين كَذِب المفترى لابن عساكر ص ٣٨٠ .

(٣)انظر ابو جعفر الطحاوى واثره فى الحديث ص ٦٦ .

(٤) البداية والنهاية ١٣ / ٢١ .

(٥)النجوم الزاهرة ٦ / ١٥٤ .

(٦) عيون الأنباء لابن ابى اصيبعة ١ / ٣٣٠ ، ٣٣١ .

٥٦٨هـ ، وكان أول من تولى تدريس الفقه الشافعي بالمدرسة المستنصرية الكبرى التي افتتحت سنة ٦٣١هـ ومات بعد أشهر من نفس السنة ، ويذكر صاحب (تاريخ علماء المستنصرية)(١) عن محيى الدين هذا أنه درس عليه كثير من علماء مصر والشام ، وممن تفقه عليه السيف الآمدى الحنبلى ثم الشافعي المتكلم ، صاحب التصانيف العقلية » وهذا بعيد ؛ نظرا لصغر سنه ، فلعله لم يكن قد ولد بعد حين نزل الآمدى بغداد ، أو كان - فى الأقل - ما يزال طفلا ، كما أن المراجع التى ذكرت تتلمذ الآمدى على ابن فضلان كنته بأبى القاسم - وهى كنية الأب - لا بأبى عبد الله كنية ابنه ، وتدل وقائع حياة الآمدى على أنه غادر العراق قبل أن يبلغ محيى الدين مرتبة تسمح بالأخذ عنه .

ولعل ابن فضلان هذا هو أكبر الشيوخ فى بغداد أثرا فى تكوين الآمدى واتجاهاته، فهو فقيه أصولى شافعى ، يعرف المنطق ويجيد المناظرة والجدل ، وهى الجوانب التى نمت وازدهرت بعد ذلك فى شخصية الآمدى العلمية ، ويقول أكثر من ترجموا للآمدى : إنه قد تفقه على ابن فضلان ، وبرع عليه فى الخلاف ، وأحكم طريقة أسعد الميهنى ، وطريقة الشريف، وتفنن فى علم النظر(٢) ، بل يقول ابن شهبة فى طبقاته : « وصحب أبا القاسم ابن فضلان .. واشتغل عليه فى الخلاف والحكمة(٣) » ولانجد هذه الكلمة الأخيرة عند غيره ، ولعله - إذا صح هذا الخبر - يكون قد قرأ عليه شيئا من المنطق ، وكان ابن فضلان مقدما فيه(٤)، أو من علم الكلام وكان يتقنه كذلك، ويبدو أنه قرأ عليه شيئا من الأصول أيضا ، إذ تفيد عبارات بعض المؤرخين ان الآمدى حفظ المستصفى للغزالى فى هذه الفترة، ويذكر بعضهم كذلك قصة طريفة؛ هى أنه رأى الإمام الغزالى فى المنام فى تابوت فكشف عن وجهه وقبّله فلما انتبه أراد أن يحفظ شيئا من كلامه ، فحفظ « المستصفى » فى مدة وجيزة(٥) .

أما الحكمة بمعنى الفلسفة فيبدو أن الآمدى قد استقاها من مصدر آخر فى بيئة بغداد العلمية هو :

---

(١) ناجى معروف : تاريخ علماء المستنصرية ص ١١٨ .

(٢) مثل مرشد الانام ١ / ٧٨٩ وطبقات السبكى ٥ / ١٢٩ وغيرها .

(٣) مخطوط بدار الكتب ل ٤٧ب .

(٤) تاريخ علماء المستنصرية ١١٨ .

(٥) طبقات ابن الملقن ل ٢٧٦ أ ، وطبقات السبكى ٥ / ١٣٠ .

نصارى بغداد :

ولايذكر مؤرخو الآمدى من كُتَّاب طبقات الشافعية شيئا عن اتصاله بهم ، كأنما هى تهمة يودون تنزيهه عنها ، ويذكر آخرون أنه لم يشتغل بالمعقولات إلا بعد انتقاله إلى الشام(١) ، ويبدو أن محرر دائرة المعارف الإسلامية قد اعتمد على ذلك فيما كتبه عنه(٢) ، وربما كانت المصادر التى ذكرت أنه تعلم الفلسفة ببغداد، وأنه تلقاها عن نصارى الكرخ ويهودها(٣) ، على وجه من الصواب ، فقد انحدرت الفلسفة إلى بغداد منذ تركت مقرها فى الإسكندرية إلى انطاكية وماحولها ، وكان انتقالها إلى بغداد على يد بعض النصارى(٤) ، حيث استمر تدريس المنطق والفلسفة بطريقة خاصة ينتقدها ابن سينا فى الشفاء ويسميها « مذهب نصارى بغداد » ، وينتقد بعض معاصريه ؛ لأنه يأخذ « بالفلسفة العامية الموجودة فى نصارى بغداد »(٥) .

ويبدو أن هذه المدرسة الفلسفية قد استمرت برغم اشتغال المسلمين بالفلسفة ، حتى إن معاصِراً للآمدى ، وزميلا له فى مدرسة ابن المنى ، وهو الأزجى البغدادى الذى سبقت الإشارة إليه ، يروى عنه ابنه : « أنه قد قرأ الفلسفة والمنطق على ابن مرقص الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بهذه العلوم ، وأنه كان يتردد إليه فى بيعة للنصارى »(٦) . ونحن نجد فى هذا الوقت الذى تتفتح فيه هذه العقول الشابة للدراسة الفلسفية ، شخصيةً بغدادية هامة؛ هى (ابن ثابت بن سابور بن بادريا) الذى اتصل بالخليفة الناصر ، وحاول اجتذابه نحو علوم الأوائل ، مما حدا بالسهروردى المتصوف صاحب « عوارف المعارف » إلى أن يهدى كتابه « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » إلى الناصر ناصحا ومحذرا ، فلا يبعد أن يكون الآمدى ، وقد زاده الاشتغال بالخلاف والمناظرة والجدل تطلعا إلى دراسات عقلية أكثر عمقا ، وإلى

---

(١) كاليافعى فى مرآة الجنان ٤ / ٧٣ فى حوادث سنة ٦٣١ وابن خلكان فى الوفيات ٢ / ٤٥٥ .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثانى - الجزء ٩ ص ٦١٨ .

(٣) إخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ .

(٤) العرب والفلسفة اليونانية ١٠ - ١٢ ، ونشأة الفكر الفلسفى ١ / ٧٧ .

(٥) الشفاء : الفن الثانى من الطبيعيات بتحقيق د. محمود قاسم ص ٤٤ ، ٨١ .

(٦) التراث اليونانى ص ١٣٢ وراجع ما مر فى ص ٣٦ .

الإحاطة بالتراث العقلى، قد اتصل بهؤلاء النصارى فى «الكرخ» ببغداد ، ويضيف إليهم القفطىُّ اليهودَ أيضا(١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة : إنه اشتغل بدراسة الفلسفة فى بغداد «وتظاهر بذلك ؛ فجفاه الفقهاء وتحاموه ، ووقعوا فى عقيدته»(٢) ويؤخذ من هذا أن اهتمام الآمدى بدراسة الفلسفة بدأ منذ كان بالعراق ، ثم استكمل ثقافته الفلسفية فى الشام خلافا لما يذكره بروكلمان(٣) ، ولعله يعتمد فيه على ابن خلكان ، وربما استطعنا أن نستأنس بمثل هذا النص – الذى لانجده لدى أحد من معاصريه (المتقدمين) إلا عند ابن أبى أصيبعة – فى معرفة سبب انتقاله من العراق إلى الشام بعد هذه الجفوة أو القطيعة التى منى بها فى بغداد ، والتى كانت أول أزمة فى سلسلة الأزمات التى صادفته بسبب دراساته الفلسفية ، ويصرح بهذا بعض المتأخرين كصاحب «مفتاح السعادة» : «فجفاه الفقهاء وتحاموه ووقعوا فى عقيدته ففر من العراق..»(٤) .

فى الشام – الفترة الأولى :

خرج الآمدى إلى الشام ليستكمل دراسته فى بيئة أخرى بعد أن ضاقت به بغداد، وينفرد القفطى بالقول : إنه خرج من العراق إلى مصر(٥) ، وهو مايختلف معه فيه كثير من المراجع التى نصت على ذهابه إلى الشام أولا ، وبعض الوقائع التى سنذكرها تؤكد ذلك، ولكن المصادر لاتفيدنا فيما يتعلق بتاريخ انتقاله إلى الشام. والحادثة التى نعرفها عن الآمدى بعد انتقاله إلى الشام ؛ وهى حادثة لقائه بالشهاب السهروردى فى حلب(٦)، تدل على أنه غادر العراق قبل عام ٥٨٧ الذى قتل فيه السهروردى بحلب، وقبل أن تتأزم ظروف هذا الأخير فيها ، وكانت دولة صلاح الدين التى تتخذ من مذهب الأشعرى عقيدة والشافعية مذهبا تجتذب الأنظار ، وخاصة بعد موقعة حطين سنة ٥٨٣هـ(٧) ، فلعل هذه الظروف أعانته على تحديد وجهته الجديدة ، فشد رحاله إلى الشام يتنقل بين أرجائه .

(١) إخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ .
(٢) ابن ابى اصيبعة (اسماء الحكماء) مخطوط بدار الكتب ل ٧٠ .
(٣) بروكلمان : ٢/٣٩٣ .
(٤) مفتاح السعادة ٢/٤٩ .
(٥) القفطى : اخبار الحكماء ل ١٧٠ .
(٦) النجوم الزاهرة ٦/١١٤ ، ١١٥ .
(٧) السابق ٦/١٣٧ .

وقد حكى لنا صاحب (النجوم الزاهرة) قصة لقائه مع السهروردى فى حلب على النحو التالى :

«اجتمعت بالسهروردى بحلب فقال لى : لابد أن أملك الأرض ، فقلت : من أين لك هذا؟ فقال : رأيت فى المنام أنى شربت ماء البحر ، فقلت : لعل ذلك يكون اشتهار العلم ، فلم يرجع . فرأيته كثير العلم قليل العقل»(١) . ونتيجة هذا اللقاء تدلنا على مدى الاختلاف فى المشارب والمزاج بين الرجلين.

ومعلوماتنا قليلة عن فترة إقامته الأولى بالشام ، ولكن مراجع عديدة تؤكد أنه واصل دراسته للفلسفة والعلوم العقلية بالشام ، ويحدد بروكلمان دمشق بالذات ، وربما أمكن أن نضيف إلى حلب ودمشق حماة أيضا ؛ نظرا لاتجاه الآمدى إليها مباشرة بعد عودته من القاهرة مستخفيا ، مما قد يدل على سابق صلة له بها تدعوه إلى ذلك ، بالإضافة إلى نزوله بمدرسة (منازل العز) بمجرد وصوله إلى القاهرة ، وهى المدرسة التى بناها صاحب حماة ، وأوقف عليها بعض ممتلكاته .

وظل الآمدى بالشام حتى سنة ٥٩٢هـ حيث غادرها إلى مصر فدخلها -كما يقول القفطى - فى ذى القعدة من سنة٥٩٢هـ(٢) . ولكن ما الذى دعاه إلى ذلك ؟ يبدو أن ذلك قد حدث عندما تولى العزيز بن صلاح الدين أمر دمشق فى عام ٥٩٢هـ (١١٩٥م) وإن كان كلام بروكلمان فى تاريخه - وما فى دائرة المعارف الإسلامية - يدل على حضوره إلى مصر قبل ذلك التاريخ، ولعل مما يرجح ماذهبت إليه تلك الصلة الخاصة بين الآمدى والعزيز حتى إن الآمدى ألف رسالة للعزيز ، أو كتابا موجزا فى العقائد، سماه (الذهب الإبريز تذكرة الملك العزيز)(٣) كما سيأتى فى مؤلفاته ، كما يرجحه من ناحية أخرى ماعرف عن العزيز من استجلابه العلماءَ معه من دمشق إلى مصر، كما فعل مع موفق الدين عبد اللطيف البغدادى - زميل الآمدى فى الدراسة وفى الاهتمام بالدراسات الفلسفية - خاصة وأن التاريخ الذى يذكره القفطى ، يلتقى مع

---

(١) النجوم الزاهرة ٦/١٤ ، وقد حكيت مثل هذه الرؤيا عن ابن تومرت وهو بالمشرق ، انظر اعز ما يطلب ص ٢٦، ولعل كلمة «يرجع» محرفة عن «يراجع» اى يجاوب .

(٢) إخبار الحكماء ل ٧٠ .

(٣) عيون الأنباء لابن ابى اصيبعة ٢٤٠ .

تاريخ عودة العزيز من دمشق كما يحدده ابن كثير « فى التاسع من شوال سنة ٥٩٢هـ »[١]

.

وأهم ماتركز عليه المصادر فى هذه الفترة أنه « تفنن فى علم النظر ، وأحكم أصول الفقه وأصول الدين والفلسفة وسائر العقليات ، وأكثر من ذلك »[٢] ، غير أنهم لم يشيروا إلى من اتصل بهم من الشيوخ ، أو من أفاد منهم فى هذه العلوم المختلفة .

فى مصر :

جاء الرجل إلى مصر ، وعاش بها فى ظل الملك العزيز ، الذى كان له مشاركة فى العلوم واهتمام بأهلها[٣] ، ويثنى عليه عبد اللطيف البغدادى ثناء عظيما فى خلقه وسيرته[٤] ، خلافا لما يذكره ابن إياس عنه[٥] ، حتى مات العزيز سنة ٥٩٥هـ ، لكن الآمدى لم يترك مصر بعد موت العزيز بقليل كما فعل البغدادى، بل بقى بها « مدة » – كما تقول المصادر– غير محددة ، ويبدو أنه قد طال به المقام ، وأنه أصدر كثيرا من مؤلفاته ، وشغل عدة مناصب علمية فى مصر حتى كان خروجه منها بالصورة المؤسفة التى سنذكرها فيما بعد .

وعندما جاء الآمدى إلى مصر نزل بمدرسة (منازل العز) التى أقامها صاحب حماة تقى الدين عمر[٦] ، وكانت هذه المدرسة تقوم بالقرب من جامع عمرو بالفسطاط على الشاطئ الشرقى للنيل فى مواجهة المقياس بالروضة، تحت إشراف أحد كبراء علماء الأشاعرة بمصر ، وهو أبو الفتح محمد بن محمود الطوسى ، المتوفى سنة ٥٩٦هـ[٧] . ويبدو أنه أقام فى مساكنها ولم يعمل بها ، فإن أحدا ممن ترجموا له لم يذكر ذلك ، بل عين معيدا[٨] فى أكبر مدرسة بالقاهرة ، وهى المدرسة الناصرية التى أسسها صلاح

---

(١) البداية والنهاية ١٣ / ١٢ .
(٢) طبقات السبكى ٥ / ١٢٩ .
(٣) النجوم الزاهرة ٦ / ٥٨٩ .
(٤) عيون الأنباء ٣٣٩ وما بعدها .
(٥) بدائع الزهور ١ / ٧٣ .
(٦) الدارس للنعيمى ٢ / ٢١٦ ، اسماء الحكماء ل ١٧٠، خطط المقريزى ٤ / ١٩٤ ولايزال مسجدها باقياً إلى اليوم.
(٧) النجوم الزاهرة ٦ / ١٥٩ .
(٨) قريب من رتبة المعيد الجامعية الحالية ، أو بينها وبين منصب المدرس ، وفوقها منصب المدرس الذى يعلوه منصب الصدر ، انظر الحياة العقلية ص ١٧٠ .

الدين بجوار قبر الإمام الشافعي رضى الله عنه(١) سنة ٥٧٢هـ لدراسة المذهب الأشعرى.

ويبدو أنه ظل يدرس بها فترة حتى آنس من نفسه الأهلية للتصدر(٢)، فاختار لذلك أحد المساجد الكبرى التي بنيت في أخريات عهد الفاطميين سنة ٥٤٣هـ وهو جامع الظافر، أو جامع الأفخر كما سمى بعد ذلك، والفاكهانى كما يسمى اليوم(٣)، وتجمع المصادر على أنه برز واشتهر، وتخرج به جماعة من العلماء دون أن يعينوا اسم واحد منهم، ويتساءل احد أساتذتنا عن المادة التى تصدى الآمدى لتدريسها فى الجامع المذكور، ويقول: «لعلها المنطق الذى كان مشهورا بدراسته»(٤)، وما أحسبه قد اقتصر على المنطق، والقفطى مثلا يقول: «وناظر بمصر وحاضر، وأظهر تصانيفه فى علوم الأوائل، ونقلت عنه، وقرأ عليه من رغب فى شىء من ذلك، وقرئ عليه تصنيفه فى أصول الدين وأصول الفقه»(٥) ويبدوا أنه تصدر فى علم الكلام مايتصل به من العلوم العقلية بعامة من منطق وفلسفة وجدل وأصول فقه أيضا، يقول ابن شهبة «ثم دخل مصر وتصدر للاشتغال فى العقليات وغير ذلك»(٦).

ويجمع مؤرخوه على ما ناله من شهرة فى مصر، ولم يقصر الرجل نشاطه على التدريس الذى ظل يشتغل به طيلة حياته، بل أضاف إليه التأليف، ويبدو أنه انجز فى مصر أكثر مؤلفاته كما سنذكر فيما بعد، وكان يعقد مجالس للمناظرة كما يشير القفطى «وناظر بمصر وحاضر» وهى عادة جرى عليها فى دمشق بعد ذلك أيضا(٧).

ويبدو أن هذا النجاح العلمى، قد أثار حفيظة بعض الفقهاء فى مصر ممن لم يبلغوا مبلغه فى العلم والنشاط والشهرة، فكادوا له، وأخذوا يجمعون له التهم،

---

(١) الحياة العقلية ١٥٩، والنجوم الزاهرة ٥٧٢ وخطط المقريزى ٢٩٦، ٤٠٠، ٤٠١.
(٢) الحياة العقلية ص ٧٩.
(٣) عن تاريخ هذا المسجد انظر خطط المقريزى ٢٩٣ / وتاريخ المساجد الأثرية ١ / ٧٤، ٧٥ والخطط التوفيقية ٢ / ٣٠ والحياة العقلية ص ١٩.
(٤) الحياة العقلية للدكتور أحمد بدوى ٧٩.
(٥) أخبار الحكماء لوحة ١٧٠.
(٦) طبقات الشافعية ل ٤٧ ب ويوافقه ابن حجر فى لسان الميزان ٣ / ١٣٤.
(٧) طبقات الشافعية لابن الملقن لوحة ١٧٥ ب، وطبقات السبكى ٥ / ١٣٠.

ويلفقونها ضده، حتى تمثل ذلك أخيرا فى صورة (محضر) خطير كان كفيلا بأن يطيح برأسه ، كما يقول مؤرخوه ، اتهموه فيه – كما يقول ابن خلكان : « بفساد العقيدة ، وانحلال الطوية ، والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة والحكماء ، وكتبوا محضرا يتضمن ذلك ، ووضعوا فيه خطوطهم بما يُسْتباح به الدم » (١). لكن هذا الكيد لم يبلغ مأربه بفضل أحد هؤلاء الفقهاء الذى لاتعين المصادرُ اسمَه ، ويصفه ابن خلكان بقوله : « رجل منهم فيه عقل ومعرفة » فعندما حملوا إليه ذلك المحضر للتوقيع عليه ، كتب عليه بيتين لأبى الأسود الدؤلى ، كانا هما فصل ختام هذه المؤامرة العجيبة :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالقـــومُ أعــداءٌ له وخصوم

كضرائر الحسناء قُلْنَ لوجهــها ... حسدا وبغضا : إنه لذميم(٢)

ثم وضع توقيعه بعد ذلك. غير أن الآمدى أحسَّ بالمؤامرة ، وأيقن أنها إن لم تبلغ هدفها اليوم ، فلربما بلغته فى يوم آخر ، فاستخفى وخرج هاربا إلى الشام بعد سنوات من العمل المثمر والدراسة الجادة . ويبدو أنه خرج من مصر حوالى سنة ٥١٢هـ أو بعدها بقليل(٣) .

ومن البين أنها تهمة خلقها الحسد ، وسوف نرى إلى أى حد تُكَذِبها مؤلفات الرجل التى كتبها فى مصر وغير مصر ، ولكن أمثال هؤلاء لايعدمون شبهة يستندون إليها فى إنتاج غزير لرجل متحرر يتمتع بملكة نقدية قوية ، وجرأة غير عادية ، ولعلهم تعـــلقوا فى هذا الصـــدد(٤) بكلامه عن إمكان النبوة ، فى مناقشة للخصوم قصد بها ردَّ استبعادهم لها ، وأشار فى آخرها إلى أنه لايعبر عن رأى يراه، وإنما يقصـــد نَفْى استبعادهم فقط . أو تعلقوا بنقده لأدلة الأشاعرة التقليدية على حدوث العالم ، كدليل الجوهر والعرض ، ودليل الإمكان ، وقد أثار الرجل فى وجهها من الشبهات مايشهد له

---

(١) وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥ .

(٢) ذكر ابن خلكان وكثير غيره البيت الأول ، وانفرد ابن الشحنة – فيما أعلم – بالبيت الثانى (تاريخ ابن الشحنة ١٢ / ١٣٢) والبيت الاول فى ديوان ابى الأسود الدؤلى بتحقيق عبدالكريم الدجيلى طبعة اولى، بغداد سنة ١٩٥٤ وإن كان يشير إلى أن نسبته إلى ابى الأسود مختلف فيها .

(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية – ط دار الشعب بالقاهرة – مادة آمدى ، ووفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥ .

(٤) انظر االفصل الثالث من الباب الثانى من هذه الدراسة .

باستقلال الرأى والتحرر برغم أشعريته العتيدة ، ولم يكن قد بعد العهد حينذاك بالمحنة القاسية التى تعرض لها ابن رشد فى الغرب، بسبب هجومه على مذهب الأشاعرة ، وهو المذهب السائد لدى المغاربة، فاتهم بنفس التهمة ، وتعرض لعقوبات قاسية ومحنة شديدة(١) . ولعل مما ساعد خصوم الرجل على النيل منه ، عدم استراحة (الكامل) إلى الآمدى(٢)، وكان قائما على أمر (مصر) نيابة عن أبيه (العادل) الذى جمع فى يده أزمة الأمور فى الدولة الأيوبية حينذاك .

لقد غادر الآمدى القاهرة متجها إلى الشام للمرة الثانية ، خائضا غمرات المحنة الثانية التى منى بها بسبب اهتمامه بالدراسات العقلية والفلسفية ، تلك الدراسات التى كان هدفه منها نصرةَ الدين ، والدفاعَ عن العقيدة .

إقامته الثانية فى الشام :

فى حماة :

لاتحدد المصادر تاريخ مغادرته للديار المصرية متوجها إلى الشام ، وإن كانت تكاد تجمع على ذهابه إلى حماة ، ووفادته على الملك المنصور بن تقى الدين عمر أميرها ، الذى عُرف هو وأبوه بحبهما للعلم ، وتشجيعهما لأهله، بل كانا من المشتغلين بالعلم والأدب أيضا(٣) . وقد رجحت أن ذلك حدث حوالى سنة ٦١٢هـ كما سبق .

وقد أكرم المنصور وفادة الآمدى الذى أقام فى جواره سنين ، وكان له منه (الجامكية)(٤) السنية والإنعام الكثير ، وكان من أكابر الخواص عنده ، ولم يزل فى خدمته إلى أن توفى الملك المنصور ، وذلك فى سنة ٦١٧هـ فتوجه إلى دمشق(٥) .

وهكذا عوضه الله خيرا ، فكانت مدة إقامته فى حماة- وأرجح انها نحو خمس سنوات- فترة استقرار كامل فى ظلال هذا الأمير العالم الذى ألف كتابا فى التاريخ يبلغ

---

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية د/ قاسم ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) انظر النجوم الزاهرة ٦ / ٢٨٢ .

(٣) انظر البداية والنهاية ١٢ / ٣٤١ ، ١٣ / ٩٣ والحياة العقلية ص ٩ .

(٤) كلمة فارسية تعنى الخلع والهبات .

(٥) عيون الأنباء ٢ / ١٧٤ طبعة أولى سنة ١٢٩٩هـ .

عشر مجلدات ، يسمى (المضمار فى التاريخ)[١]. وقد كان الآمدى يبادله المودة والتقدير ، كما تدل على ذلك مقدمة كتابيه (المبين) (وكشف التمويهات) اللذين أهداهما إليه . ويشير ابن خلكان وغيره إلى أن الآمدى اشتغل بالتأليف فى حماة[٢] ، فوق قيامه بالتدريس فى أكبر مدرسة من مدارسها، وهى المدرسة المنصورية السلطانية[٣].

ويبدو أنه لم يستطع مع هذه العلاقة الخاصة، وبسبب رقة مشاعره، أن يبقى فى حماة بعد وفاة أميرها المنصور ، فغادرها إلى دمشق التى كان أحد أبناء العادل، قد استقل بها ، وهو الملك المعظم عيسى ، الذى جمع الله له – كما يقول ابن كثير – « بين الشجاعة والبراعة ، والعلم ومحبة أهله »[٤] ، حتى إن بعض الباحثين سماه (مأمون بنى أيوب) ، ويقال : إن المعظم طلب إليه القدوم إلى دمشق .

فى دمشق :

وكان المعظم سلفى العقيدة ، حنفى المذهب ، على غير عادة الأيوبيين الذين يغلب عليهم المذهب الشافعى فى الفقه، والعقيدة الأشعرية[٥] ، ولكنه كان من العقل والمعرفة وسعة الأفق ، بحيث يعرف للآمدى قدره ، وإن لم يمل إليه قلبه؛ لما اشتهر عنه من اشتغاله بعلوم الأوائل[٦] ، ولذا أحسن استقباله ، وأنعم عليه إنعاما كثيرا ، وأكرمه غاية الإكرام ، وولاه التدريس[٧] .

ويشير أحد الرجال المقربين إلى المعظم ، وهو أبو المظفر ، إلى نوع العلاقة بين الرجلين : « ومع كراهة المعظم له ، فإنه فوض له أمر المدرسة العزيزية ، وكان إذا دخل على المعظم ، والمجلس غاصٌّ ، لايتحرك له ، فكنت أخجل من الآمدى، حتى قلت للمعظم يوماً : عِوضَ ماتقوم لى ، قُمْ للآمدى ، فقال : مايقبله قلبى[٨] » .

---

(١) عثر الدكتور حسن حبشى على الجزء الاول من هذا الكتاب وطبعه فى مصر اخيرا .

(٢) الوفيات ٢ / ٤٥٥ وطبقات ابن شهبة لوحة ٤٧ ب .

(٣) الحياة العقلية ص ٧٣ . (٤) البداية والنهاية ١٣ / ١٢١ .

(٥) الحياة العقلية ص ٨ . (٦) مرآة الزمان القسم الثانى من المجلد الثامن من ص ٦٩١ .

(٧) عيون الأنباء ٢ / ١٤٧ من طبعة سنة ١٢٩٩هـ . (٨) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ .

وهذا يدلنا على أن المنزلة التى احتلها الآمدى فى دمشق ، كانت لكفاءته ومواهبه العلمية لاغير، كما يدلنا على تقدير سبط ابن الجوزى – وهو أحد العلماء المبرزين فى هذا العصر – للآمدى ، وقد دافع عنه فى تاريخه ، وأعطانا عنه تفاصيل لانجدها عند غيره ، كما يدل أيضا على أن المعظم لم يكن يخص الآمدى بتكريم غير عادى ، ولكن هذا لايعنى أنه كان يغمط قدره ، أو يتجاهل فضله ، ونلمس هذا فى الحفل الكبير الذى أقيم بمناسبة افتتاح المدرسة العادلية بدمشق ، وحضره كبار العلماء والقضاة ، فقد جلس الآمدى فيه إلى جوار السلطان لايفصله عنه إلا مدرس المدرسة نفسها قاضى القضاة : جمال الدين المصرى(١) .

وهكذا يتضح أن الآمدى قام بأمر المدرسة العزيزية(٢) – التى تضم رفات صلاح الدين – قرابة عشر سنين ، وقد ألف فيها كتابه الكبير فى أصول الفقه (الإحكام فى أصول الأحكام) وأهداه إلى الملك المعظم ، مما يدل على التقدير المتبادل بين الرجلين رغم اختلاف المشارب ، وتباين الاتجاهات .

وفى هذه الفترة ، كان الرجل قد بلغ أوج كفايته علما وفضلا ، وكان قد قارب السبعين من عمره ، يقول ابن أبى أصيبعة : « وكان إذا نزل وجلس فى المدرسة ، وألقى الدرس ، والفقهاء عنده ، يتعجب الناس من حسن كلامه فى المناظرة والبحث »(٣) كما يقول عنه أكبر تلاميذه – العز بن عبد السلام –: « ماسمعت أحداً يلقى الدرس أحسن منه ، كأنه يخطب »(٤) .

وكان فى الوقت نفسه يشتغل بالتأليف ، وإلى جانب اشتغاله بالتأليف والتدريس، كان يعقد مجالس للمناظرة فى مسائل الفقه والأصول بجامع بنى أمية بدمشق ، وكان

---

(١) انظر عن هذا الحفل ، وعن العادلية وتاريخها ، البداية والنهاية ٣/٦٨ ، والحياة العقلية ص ٦٤ والذيل على الروضتين لأبى شامة بتحقيق الكوثرى .

(٢) عن العزيزية وتاريخها انظر عيون الأنباء ط بيروت /١٩٥٧ ص ٣٤١ ، ٣٤٢ ، والنجوم الزاهرة ٦/١٢٥ ، والبداية والنهاية ١٣/١٢ ، والحياة العقلية ص ١٦٢ ، وهو يشير إلى من تولاها من كبار العلماء قبل الآمدى وبعده. وعن حالتها الآن انظر مجلة المشرق السنة ٤٢ آزار ١٩٤٨ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ مقالا بعنوان (الأبنية الأيوبية) .

(٣) عيون الأنباء ٢/١٧٤ من طبعة سنة ١٢٩٩هـ .

(٤) طبقات السبكى ٥/١٣٠ .

يقوم بذلك مرتين فى الأسبوع « كل ثلاثاء وجمعة ، يحضرها أكابر العلماء للاستفادة »[١] .

كما كان يقوم بتدريس العلوم الفلسفية فى درس خاص لمن تشتد فيها رغبته من الطلاب ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة (صاحب طبقات الأطباء) الذى قرأ عليه كتاب « رموز الكنوز » فى الحكمة[٢] ، لما كان بين أبيه والآمدى من مودة أكيدة .

وبعد كفاح طويل فى خدمة العلم ، وحين أخذ الرجل الكبير يقترب من الثمانين، جاءته المحنة الأخيرة فى حياته ، وهى أقسى الأزمات التى تعرض لها بسبب ميوله الفكرية، واشتغاله بالدراسات العقلية تعلما وتعليما ، وفى أثنائها أدركته منيته .

ولهذه الأزمة الأخيرة أسباب متعددة ، وطابع سياسى ودينى ، يحتاج إلى بيان :

حين توفى المعظم - رجل البيت العادلى القوى - فى دمشق سنة ٦٢٤ ازدادت أحوال الدولةالأيوبية اضطرابا ، وأخذ الخطر المغولى يتزايد ويقترب ، كما أن بقايا الإمارات الصليبية ، انتهزت فرصة ضعف الدولة الأيوبية ، فواصلتْ ضغطها عليها ، حتى أخلى لهم الكاملُ بيت المقدس فى سنة ٦٢٦هـ[٣] ، وقد زاد الحال سوءاً اختلافُ الأمراء الأيوبيين على أنفسهم ، إذ حاصر الكامل وأخوه الأشرف دمشق ، التى حكمها - بعد المعظم - ابنُه الناصر داود، حصارا شديداً ، حتى خرج الناصر منها إلى الكرك - الى سلبت منه فيما بعد أيضا - وظل مطاردا حتى مات.

وقد أعطى الكامل (دمشق) لأخيه الأشرف ، واتجه هو إلى النواحى الشمالية والشرقية يخضعها لحكمه حتى غزا (آمد) وكانت تحت إمرة (المسعود ابن الصالح محمود) آخر أمراء بنى (أرتق) فأسقطه ، وأنهى ملك هذه الأسرة، وجعل على هذه النواحى ابنه نجم الدين أيوب (الملك الصالح فيما بعد)[٤] ومعه الأمير (صواب) أحد قواده . غير أن الكامل عاد من هذه الغزوة ومعه تهمة موجهة إلى

---

(١) طبقات الشافعية لابن الملقن مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٥ ب .

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ٢ / ١٧٤ / من طبعة سنة١٢٩٩هـ .

(٣) الذيل على الروضتين ص ١٥٤ ، ١٥٦ من الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م .

(٤) النجوم الزاهرة ٦ /٢٣٣، ٢٣٤ ، وتاريخ دول الإسلام ٢ /٢١٨ وسبط ابن الجوزى ٨ب / ٦٩٤ .

شيخنا، وهى أنه كان قد راسل أمير (آمد) المعزول « مسعود بن محمود » الذى طلبه ليكون قاضيا لآمد ؛ لكى يدعم به ملكه فى خصومته ضد الأشرف والكامل ، ولم يُبلّغ الآمدى سلطات دمشق بأمر اتصاله بعدوهم ، وكان هذا هو السبب المباشر -- كما يذكر القفطى (١) وغيره – فى أن رُفعت يده عن المدرسة العزيزية، وتعطل ، واقام بمنزله شهورا قليلة حتى مات(٢). ومعنى هذا أنه لم يعزل حتى سنة ٦٣١هـ التى مات فيها ، والتى تتفق فعلا مع تاريخ عودة الكامل من غزوته المذكورة .

ولكن الظروف كانت قد أخذت تتأزم فى (دمشق) منذ سنوات حين تولى أمرها« الأشرف موسى » وكان أميل إلى الحنابلة كما يقول السبكى ، وكانت بينه وبين العز بن عبد السلام فيما بعد مواقف ، اضطر الكامل للتدخل فيها حتى يتحقق التوازن بين الأشاعرة والحنابلة(٣) ، ويبدو أن الأشرف كان على علم بما كان بين الناصر داود والآمدى من صلات بحكم اتفاقهما فى الميول الفكرية ، كما يدل كلام ابن كثير : « وكان الناس فى دمشق قد اشتغلوا بعلوم الأوائل فى أيام الملك الناصر داود، وكان يعانى ذلك ، وقديما نسبه بعضهم إلى نوع من الانحلال – فالله اعلم– »(٤) ، فكان مما يتفق مع ميول الملك الأشرف ومع مصالحه أيضا ، أن يلصق « بالناصر » تهمة الانحلال – خصوصا وأن الناصر قد استغل ضده ، وضدّ أخيه « الكامل » تسليمهما بيت المقدس إلى الفرنجة(٥)–، وأن يتعقب رجال عهده ، ويثيرها معركة للدفاع عن الدين ، يمكن أن تستجلب رضا الجماهير الساخطة على ما انتهت إليه الأمور « فنادى الملك الأشرف بالبلدان الا يشتغل الناس بغير التفسير والحديث والفقه ، وكان سيف الدين الآمدى مدرسا بالمدرسة العزيزية فعزله عنها ، وبقى ملازما منزله حتى مات فى سنة ٦٣١هـ(٦). » كما يقول ابن كثير فى « البداية والنهاية » .

ولكن يبدو أن الأشرف لم يبادر إلى عزل الآمدى عقب توليه أمر دمشق ، كما قد يفهم من كلام ابن كثير فى النص السابق ، وكلام أبى المظفر الذى يقول أيضا فى مرآة

---

(١) فى أسماء الحكماء لوحة ١٧٠ أ ، ص ٢٤٠ من طبعة الخانجى .

(٢) البداية والنهاية ١٣ / ٩٣ .

(٣) الطبقات للسبكى ٥ /٩٧ .

(٤) البداية والنهاية ١٣ /٢٤ .

(٥) الذيل على الروضتين ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ٢٤ .

الزمان : « وملّك الأشرف فأخرجه من العزيزية ، ونادى من درّس غير التفسير والفقه ، وتعرض لكلام الفلاسفة نفيته(١) »، وذلك لماسبق ذكره عن الكامل وغزوته إلى آمد ، ولما يذكره « القفطى » وغيره من أنه أقام فى منزله شهورا قليلة بعد عزله حتى مات(٢) . هذا، وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية أنه عزل سنة ٦٢٩هـ .

وترتبط محنة الآمدى أيضا بصراع مذهبى ، كان قائما فى دمشق وغيرها بين الحنابلة وبعض المحدثين ، وبين الأشاعرة ، وكان من أبرز رجال الفريق الأول فقيه مشهور عُرِفَ بفتواه حول تحريم دراسة المنطق والفلسفة هو « ابن الصلاح الشهرزورى » الذى كان يناصب الآمدىَّ العداء ، وقد ضمَّن فتواه المذكورة قوله « ومن أوجبِ الواجب ، عزلُ من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإقراء لها ، ثم سَجْنُه وإلزامُه منزلَه ، وإن زعم أنه غير معتقدٍ لعقائدهم ، فإن حاله تكذبه ، والطريقُ فى قطع الشرِّ قَلْعُه من أصوله(٣) » فاتخذ الأشرف من هذه الحملة التى قادها ابن الصلاح ظرفا مساعدا على اضطهاد الآمدى وعزله وإلزامه منزله ، قال النعيمى عن ابن الصلاح : « وكان لايُمَكِّن أحداً فى دمشق من قراءة المنطق والفلسفة ، والملوكُ تطيعه فى ذلك »(٤) ، ولكنها طاعة لحاجة فى نفس يعقوب .

ولعل مما يدل على ارتباط عزل الآمدى بحملة ابن الصلاح هذه – كما يدل فى الوقت نفسه على صدى عزل الآمدى فى الدوائر المعادية له – مايذكره ابن تيمية فى « نقض المنطق » مشيراً إلى فتوى ابن الصلاح، ومصرحاً بدوره فى محنة الآمدى، ومعقباً على ذلك بتقديره المنصف للآمدى :

« ولهذا مازال علماء المسلمين ، وأئمة الدين، يذمونه ويذمون أهله (يقصد المنطق) . . . حتى رأيت للمتاخرين فتيا . . فيها كلام عظيم فى تحريمه وعقوبة أهله . . .

---

(١) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ ، ويتفق ابن أبى شهبة ل ٤٧ب، وابن حجر فى لسان الميزان ٣ / ١٣٤، ١٣٥

(٢) انظر :أسماء الحكماء لوحة ١٧٠ ، والبداية والنهاية ١٣ / ٩٣ .

(٣) انظر : فتاوى ابن الصلاح ط المنيرية ص ٣٥ والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٦٢ وابن سينا بين الدين والفلسفة ٢١١ ، والدارس للنعيمى ٢ / ٢١ ، والبداية والنهاية حوادث ٦٢٩هـ وقصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور الطويل ص ١٢٣ – ١٢٥ من الطبعة الثانية .

(٤) الدارس للنعيمى ٢ / ٢٠، ٢١ وانظر أيضا عن الفتوى المذكورة وآثارها : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٨٣ – ١٨٨ .

حتى إن من الحكايات المشهورة التى بلغتنا أن الشيخ أبا عمرو ابن الصلاح ، أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبى الحسن الآمدى ، وقال : أخذها منه أفضل من أخذ (عكا) مع أن الآمدى لم يكن فى وقته أكثر تبحراً فى العلوم الكلامية والفلسفية منه . وكان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقادا(١) » . ويقال إن ابن عربى علق على عزل الآمدى بمثل عبارة ابن الصلاح – كما ذكر ذلك لى أستاذنا الدكتور محمود قاسم – وكان تأثير ابن عربى ونفوذه ، وهو بالطبع من خصوم الآمدى، آخذا فى التزايد لدى أمراء دمشق فى ذلك الحين(٢) .

ويجدر بى أن أذكر هنا أنى لاأستبعد حادث المراسلة ، فلعل الرجل – وقد أحس باكفهرار الجو من حوله فى دمشق فى أخريات عهد الناصر– رغب فى أن يقضى أيام حياته الأخيرة فى موطنه ومسقط رأسه ، طلبا للاستقرار والهدوء فى آخر العمر ، ووفاء لمشاعر عميقة الجذور فى نفس كل إنسان .

أما فتوى ابن الصلاح ، فلست أعتقد أنه كان يستجيب فيها لأهواء الحكام، بل لاتجاهه المتشدد من ناحية ، ولتيارٍ عميق فى العالم الإسلامى ضد علوم الأوائل من ناحية أخرى ، ومع ذلك فقد كان ابن الصلاح ضيق الأفق ، حين استعدى السلطات على عالم مسلم معتز بدينه وعقيدته ، لاذنب له إلا أنه يدرس التراث العقلى الإنسانى ، مع إعلانه أنه غير معتقد لشىء منه ، كما يعترف بذلك ابن الصلاح(٣) . وقد رأينا شهادة ابن تيمية شيخ المدرسة السلفية للآمدى وإنصافه له . وبرغم ذلك كله ، فقد كان ابن الصلاح ، حين طلب عزل الآمدى وإلزامه بيته، أقل سوءاً من فقهاء القاهرة الذين حاولوا– بدافع الحسد – أن يطيحوا برأس الرجل ويهدروا دمه . وهكذا نستطيع أن نرجع محنة الآمدى لهذه الأسباب مجتمعة ، المذهبىّ منها والسياسى، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

(١) نقض المنطق ص ١٥٦ .

(٢) انظر الكتاب التذكارى لمحيى الدين عربى فى ذكراه المئوية الثامنة ، ط القاهرة الكاتب العربى، سنة ١٩٦٩ ص ٣٤٥ .

(٣) انظر فتاوى ابن الصلاح ٣٥، وقارن غاية المرام ص ـ ط القاهرة ١٩٧١م . ص٢٠٣، ٢٠٩، ٢٤٦، ٣٢٤.

موته :

في هذا الجو القاسى ، أمضى الآمدى أيامه الأخيرة فى دمشق ، حتى أسلم الروح، وثوى فى سفح (قاسيون) بعد أن بلغ الثمانين ، قضاها فى جهاد علمى موصول، لم يفتر يوما رغم قسوة الظروف ، وتوالى الأزمات ؛ يقول أبو المظفر : « وأقام الآمدى خاملا فى بيته ، قد طفىء نور سعادته، إلى أن توفى فى صفر ودفن بقاسيون فى تربته »(١). ومقصده بالخمول والبطالة وانطفاء نور السعادة، هو تقاعده واعتزاله للمناصب العلمية نهائيا ، ولكن آراءه وكتبه كانت تملأ الآفاق ، وقد أصبح متكلم الإسلام الأول الذى «لو ورد على الإسلام متزندق مشكِّك ما تعين لمناظرته غيره، لاجتماع أهلية ذلك فيه » ، كما يقول العز بن عبد السلام(٢) .

ورأى الناس فيه بعد موته – مدافعا عن عقيدة الإسلام ، هناك فى عالم الأرواح أيضا ، فزعموا أنه رؤى فى المنام فقيل له : « ما فعل الله بك ؟ قال : أجلسنى على كرسى، وقال : استدلَّ على وحدانيتى بحضرة ملائكتى . فقلت : لما كان المخترَع لابد له من صانع ، وكانت نسبة الثانى والثالث إلى الواحد نسبة الرابع والخامس وما وراء ذلك، ولم يقل به أحد ولا ادعاه مخلوق ، بطل الجميع وثبت الواحد جل جلاله وعز سلطانه، فقال لى : ادخل الجنة(٣) » .

ولقد فرح خصومه من الصوفية والظاهرية بما ناله من عزل وعزلة ، ولكنَّ عارفى فضله ، كانوا يتحدثون فى أسى عن اختفاء نجمه ، وانطفاءِ نور سعادته ، بينما يتحدث آخرون منهم عن خلود أفكاره التى تتحدى كل عزلة « مات ، وتصانيفُه فى الآفاق مرغوبٌ فيها (٤) »، أما الرجل نفسه فيبدو أن المحنة لم تنل منه فلم يتوقف عن دراساته العلمية حتى فى أيامه العصيبة هذه ، يقول أحد خصومه – وهو الذهبى – : « ثم عزل لأمرٍ اتُّهِمَ فيه ، ولزم بيته يشتغل (٥) » .

وكانت وفاته – يرحمه الله – فى شهر صفر ٦٣١هـ (نوفمبر = تشرين سنة

---

(١) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ . (٢) طبقات السبكى ٥ / ١٣٠ .
(٣) طبقات ابن الملقن ل ١٧٦أ . (٤) القفطى : اسماء الحكماء مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٠أ .
(٥) العبر فى خبر من غبر : الحافظ الذهبى ، تحقيق صلاح المنجد ص ٥ / ١٢٤ و١٢٥ من ط الكويت .

١٢٣٣م) وهذا ما يكاد يُجْمع عليه مؤرخوه ، إلا أننا نجد في « ميزان الاعتدال » للذهبي[١] أنه مات في سنة ٦٣٢هـ وينقله ابن حجر في « لسان الميزان »[٢] أيضاً، ولكن هذا لايقوى على معارضة اتفاق مترجميه ، وخاصة المعاصرين منهم له ، على سنة وفاته .

وهناك خلاف آخر حول تحديد يوم وفاته ، فهو رابع صفر عند أبي شامة[٣] وابن أبي أصيبعة[٤] وهما من تلاميذه ، ولكن الذهبي في « العبر » يقول[٥]: « إنه مات في ثالث صفر » ويوافقه البهنسي [٦] في طبقاته ، والسيوطي في حسن المحاضرة[٧] ، ولعل هؤلاء قد اخذوا عن ابن خلكان في الوفيات[٨] .

تلاميذه :

يشير أكثر من ترجموا للآمدي إلى إنه قد تتلمذ له ، وتخرّج على يديه ، جماعةٌ من العلماء في مصر والشام ، غير أنا سنذكر هنا من أمكن تعيينهم من تلاميذه :

(١) فعلى رأس تلاميذه ، عز الدين بن عبد السلام – سلطان العلماء – وصاحب المواقف المشهورة في دولتي الأيوبيين والمماليك ، والمتوفى في سنة ٦٦٠هـ[٩] .

وقد درس على الآمدي علم الأصول ، كما يقول السبكي[١٠] في الطبقات ، والسيوطيُّ كذلك[١١] . ومما يرشح لذلك قولُ العز في وصف درس الآمدي « وإن غير لفظا من (الوسيط) كان لفظه أمَسَّ بالمعنى من لفظ صاحبه[١٢] » .

ويبدو أنه قد اخذ عنه شيئا من علم الخلاف والجدل والمناظرة أيضاً، يدل على ذلك كلمة العز عن شيخه : « ما علمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدي » . ويعد العز أكبر تلاميذ الآمدي ، وحامل لواء الأشعرية بعده ، وقد أشرت من قبل إلى

---

(١) ميزان الاعتدال ٨ / ٤٣٩ .
(٢) لسان الميزان ٣ / ١٣٤ .
(٣) الذيل على الروضتين ص ١٦١ .
(٤) عيون الأنباء ٢ / ١٧٤ .
(٥) العبر في خبر من غبر ٥ / ١٢٥ .
(٦) طبقات الشافعية ل ١٠ب .
(٧) حسن المحاضرة ١ / ٢٣٣ .
(٨) الوفيات ٢ / ٤٥٥ .
(٩) انظر ترجمته في طبقات السبكي ٥ / ١٠٧ ..
(١٠) نفس المرجع السابق ٥ / ٨٠ .
(١١) حسن المحاضرة ١ / ١٢٧ .
(١٢) طبقات السبكي ٥ / ١٣٠ وطبقات ابن الملقن لوحة ١٧٥ ب ، ١٧٦أ .

ماكان بينه وبين الأشرف – سلطان دمشق – بشأن خلافه مع الحنابلة ، وكان ذا نزعة صوفية ، وله بلاؤه فى مواجهة التتار والفرنجة حين غزوا دمياط(١) . وله كتب عديدة نافعة جليلة القدر؛ منها رسالته « فى الرد على الحنابلة فى مسائل كلامية » والموجودة فى الخزانة التيمورية بدار الكتب فى القاهرة تحت رقم ٦٦٠هـ ، وقد نقل السبكى فى طبقاته فتواه ، فى مسألة الحرف والصوت وماجرى معه بشأنها(٢) ، ويناقش ابن تيمية آراء العز فى هذه المسألة فى كتابه « نقض المنطق »(٣) .

(٢) ومن تلاميذ الآمدى ابن الحاجب – عثمان بن عمر بن أبى بكر المتوفى سنة ٦٤٦هـ(٤) – الذى اختصر كتاب الآمدى « منتهى السّول الأمل » فى مختصر مشهور ، كان له شأن كبير فيما بعد ، وقد كان ابن الحاجب رفيق ابن عبد السلام فى جهاده ومواقفه مع الحنابلة .

(٣) ومن تلاميذه أيضا ابن أبى أصيبعة الذى توفى سنة ٦٤٦هـ وقد ذكر فى كتابه « عيون الأنباء » فى طبقات الأطباء »(٥) أنه قرأ على الآمدى كتابه « رموز الكنوز » بعد أن التقى به فى صحبة أبيه الذى كانت تربطه بالآمدى مودة أكيدة، كما روى عنه بعض الأخبار فى كتابه « عيون الأنباء » بلفظ « حدثنى سيف الدين الآمدى »(٦) .

(٤) ويمكن أن يعد منهم العماد بن السلماس ، فقد ذكر ابن أبى أصيبعة(٧) أن الصاحب فخر القضاة بن يصاقة تشفع عند الآمدى للعماد بن السلماس ، كى يسمح له أن يقرأ عليه كتبه ، فى أبيات رقيقة آخرها :

ولاتكله إلى كتب تنبئُه « فالسيف » أصدق إنباء من الكتب

وعلق ابن أبى أصيبعة : « وجاء هذا البيت أحسن مايكون من تضمين قول أبى تمام » فهذا رجل يتتلمذ على كتبه ، ولكنه يسعى فى التلقى المباشر عنه .

---

(١) نفس المرجعين السابقين . (٢) انظر الطبقات للسبكى ٩٣ وما بعدها .
(٣) انظر نقض المنطق ص ١١٨ وما بعدها .
(٤) انظر الدارس للنعيمى ٢ / ٤ ، ٢٤٧ من ط الترقى بدمشق .
(٥) عيون الأنباء ٢ / ١٧٤ من ط سنة ١٢٩٩هـ .
(٦) انظر عيون الأنباء ٣ / ٢٢٣ نشر دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٦ . (٧) نفس المرجع والصفحة .

(٥) ومن تلاميذه أيضا أبو شامة صاحب كتاب الروضتين والذيل عليه ، والذى وصف الآمدى « بشيخنا » فى افتتاح المدرسة العادلية بدمشق ، كما يذكر ذلك فى « الذيل على الروضتين » : « . .وإلى جانبه شيخنا سيف الدين الآمدى »[١] وهى صفة لم يسبغها على أحد من الحاضرين سوى الآمدى وابن عساكر وابن الصلاح ، مما يعد تصريحا بتتلمذه عليهم . ويبدو أنه درس على الآمدى فى « العزيزية » حيث كان ابو شامة يقيم ويتلقى دروسه فى الفترة مابين ٦١٥– ٦٣٤ ، وهذه الفترة هى التى كان الآمدى يتصدر أثناءها بالمدرسة العزيزية[٢] .

(٦) ولعل منهم أبا المظفر سبط ابن الجوزى الذى كان فى سن الطلب ما يزال عندما حلّ الآمدى فى دمشق فضلا عما ورد من أن كبار العلماء بدمشق كانوا يحضرون مجالسه للاستفادة ، وقد تدل الواقعة التى سبق روايتها على تتلمذه عليه[٣] . .

صفات الآمدى وأخلاقه :

يقدم المؤرخون الذين ترجموا للآمدى ، صورة رائعة له ، إنسانا وعالما ، ومن الصفات التى يذكرونها :

أ– ذكاؤه المفرط : حتى ليصفه البعض بانه « أحد أذكياء العالم »[٤]، والبعض الآخر بأنه أذكى أهل زمانه ،[٥] ويقول الذهبى عنه : « وكان من الأذكياء »[٦] ، وهذا الوصف يتفق عليه من درس عليه مباشرة ، وعرفه عن قرب كابن أبى أصيبعة ، ومن قرأوا له كالسبكى والذهبى ، وهو وصف تؤكدها كتب الآمدى وما تدل عليه من دقة النظر فى المشكلات العقلية .

ب– فصاحته : وقد مر بنا وصف العز بن عبد السلام له فى درسه ، ويصفه ابن أبى أصيبعة بجملة أوصاف منها : « فصيح الكلام جيد التصنيف »[٧] وكتب الآمدى

---

(١) الحياة العقلية ص ٦٤ .

(٢) مقدمة كتاب الروضتين لابى شامة لمحققه د/ محمد حلمى محمد احمد ط القاهرة .

(٣) راجع ما مر فى ص ٥٢ .   (٤) السبكى فى الطبقات ٥/ ١٢٩ .

(٥) عيون الانباء ٢/ ١٧٤ من ط ١٣١٩هـ .

(٦) ميزان الاعتدال ١/ ٤٣٩ وقد وصفه صاحب العبر بانه (كان من اذكياء العالم) .

(٧) عيون الانباء ٢/ ١٧٤ .

الكلامية والفلسفية يغلب عليها الأسلوب الدقيق ، والتشقيق الجدلى ، وربما كان «الإحكام» وهو من أواخر مؤلفاته نموذجا طيبا لقوة بيانه.

جـ- إمامته فى العلوم العقلية كلامًا وجدلاً وفلسفةً وفى أصول الفقه أيضا ، وقد مرت بنا كلمة ابن تيمية عنه، وهو من هو فى الإحاطة بالتراث الفكرى. ويقول الذهبى فى العبر : «ولم يكن له نظير فى الأصلين والكلام والمنطق»[١] ، ويجمع على هذا كل من ترجم له .

د- جمال مظهره . يقول ابن أصيبعة «بَهِيّ الصورة فصيح الكلام . . الخ» وكان الرجل إلى هذا يتمتع بوقار العلماء، ويحترم نفسه ؛ فيفرض على الآخرين احترامه؛ وقد مرت بنا كلمة المظفر- ولها مغزاها - عن خجله ، لأن السلطان لايقوم للآمدى عند حضوره مجلسه ، وفى كتب الآمدى مواطن عديدة تشهد بمدى اعتداد الرجل بنفسه[٢].

وقد نلمس فى مقدمه «الإحكام» مبالغة فى مدح المعظم ، ولكنها روح العصر ، وقد كان المعظم يتمتع فعلا بخلال نادرة .

هـ- ومع هذا فقد كان الآمدى متواضعا منصفا من نفسه ، شأن العلماء الصادقين، وكثيرا مايتردد فى «الأبكار» قوله : «هذا ماعندى فيه ، وعسى أن يكون عند غيرى غيره»[٣] .

و- حسن خلقه ، ورقة شمائله ، وسماحة نفسه ، ورهافة حسه ، حتى لقد وصفوه بأنه كان «سريع الدمعة، رقيق القلب، سليم الصدر»[٤] ، ويقول ابن كثير[٥]: «وكان حسن الأخلاق سليم الصدر كبير القدر كثير البكاء . .» ويقول أبو شامة - وهو

---

(١) العبر فى خبر من غبر ٥/١٢٥ . والمعروف ان الاصلين هما اصول الفقه واصول الدين اى علم الكلام.

(٢) انظر مثلا الأبكار ١/٢١٧ ب ، ٢١٨ أ وغاية المرام ١٠٣ أ ، ومقدمة كتاب الاحكام ص ٦ من ط سنة ١٣٦٦هـ .

(٣) الأبكار ١/١٥ ، ١٥٣ ، ٢/٢١٤ ب .

(٤) النجوم الزاهرة - وهو ينقل عن سبط ابن الجوزى فى مرآة الزمان - ٦/٢٨٢ .

(٥) البداية والنهاية ١٣ / ١٤٠ .

أحد تلاميذه – « وكان حسن الأخلاق كبير القدر . . . الخ »(١) . ومن الوقائع التى تدل على هذا ، ماذكره ابن أبى أصيبعة عن أسلوب استقبال الآمدى له ولأبيه ، فى منزله بدمشق(٢) . وقد دفع ابن المظفر وغيره عن الآمدى مارمى به من تهم فى دينه ، أو خلقه، بمثل هذه الأوصاف السابقة التى عرفت عنه، ثم حكى لنا قصة ذات مغزى ، وهى أن الآمدى لما كان مقيما بحماة مات له « قط » فأوصى بدفنه ، فلما انتقل إلى دمشق ، بعث من حمل له عظام القط فى كيس ، ودفنها بتربته التى أعدها فى « قاسيون »(٣)، وهى واقعة تدلنا على رقة أحاسيسه وعظيم وفائه حتى للحيوان ، فكيف بالإنسان؟ ولعمرى إنها لخلّة لا نجدها بهذه الصورة عند كثيرين.

ز– وفى ختام هذه الفقرة نناقش ما نسبه إليه الذهبى من تركه للصلاة ، فى ميزان الاعتدال وتاريخ الإسلام(٤) ، وإن لم يعرض لشىء من ذلك فى ترجمته له بكتاب العبر(٥) . وقد سبق أن تعرضنا للتهمة المتعلقة بميله إلى (دين الأوائل) وسيأتى لها فيما بعد مزيد بيان .

هذه التهمة قد ناقشها أبو المظفر الحنبلى ، وابن كثير – وهو تلميذ الذهبى – كما أشرت ، وهما سلفيان معتدلان ، واستبعداها بما عرف عن الرجل من الخلال التى ترفعه عن مثل هذه الشبهة ، وإن كانت عبارة ابن كثير حذرة متحفظة : « وكان يرمى بأشياء الله أعلم بها ، والذى يغلب على الظن أنه ليس لغالبها صحة . . » وقد مر بنا رأى ابن تيمية فى الآمدى ، وهو شيخ المدرسة السلفية ، وأعرف بالآمدى من الذهبى ، من أنه كان من أحسن معاصريه إسلاما وأمثلهم اعتقادا (٦) . كما أورد ابن حجر فى « لسان الميزان »(٧) كلام الذهبى فى « الميزان » ، وأشار إلى مناقشة أبى المظفر لمثل هذه التهمة ، وذكر طرفا من تاريخ الآمدى، ثم قال : (قرأت فى « تاريخ الإسلام » قال : كان شيخنا القاضى تقى الدين سليمان يحكى عن الشيخ شمس الدين بن عمر قال : كنا نتردد إلى السيف الآمدى ، فشككنا هل يصلى ، فتركناه حتى نام ، وعلمنا على رجله

---

(١) الذيل على الروضتين ص ١٦١ .
(٢) راجع ما مر فى ص٦٢
(٣) مرآة الزمان ٨ب / ٦٩١ .
(٤) الميزان ١ /٤٣٩
(٥) العبر فى خبر من غبر ٥/ ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٦) راجع ما مر فى ص ٥٦ .
(٧) لسان الميزان لابن حجر ٣/ ١٣٤ ط حيدر آباد سنة ١٣٣٠هـ .

بالحبر ، فبقيت العلامة نحو يومين مكانها » ثم أشار الحافظ ابن حجر إلى رد السبكى على الذهبى ، وأنه متحامل على الآمدى والرازى بذكره لهما فى الضعفاء، وأنه يروى عن الهوى فى هذا الميزان[١] ، وإن كان قد اعتذر عنه بأنه يعتقد أن ذلك من النصيحة لكونه يراهما من المبتدعة .

وأعتقد أن هذا خبر لا ينبغى الاعتماد عليه ولو جاء من مثل الذهبى ، فإن طلبة يفعلون بشيخهم مثل هذا ، وكان أولى بهم - إذا شكوا - أن يسألوه ، سؤالاً صريحا بدلا من التهجم عليه وأَخْذه بالظن ، لا ينبغى أن تقبل روايتهم .

وأمر آخر ، وهو أنه من الممكن - حتى مع التسليم بصحة الواقعة - أن يكون الرجل يؤدى صلاته بتيمم لمرض لا يحب أن يعلنه ، وقد كان مالك - وهو الإمام - لا يصلى فى المسجد لما أصابه من مرض بعد ضربه بالسياط ، فكيف يقال مع هذا : إنه كان يترك الصلاة ؟ إن ما نعرفه عن الآمدى ، من كتبه ، من يقين بالله واليوم الآخر ، وما نقله المؤرخون عن خلقه وطبيعة نفسه ، ليبعد هذه التهمة وينفيها . وقد وجهت هذه التهمة من قبل إلى أبى الحسن الأشعرى مع ما اشتهر عنه من عبادة ونسك[٢] . فانظر إلى أى حد تبلغ الخصومة بأربابها ، على أن مما يضعف كلام الذهبى فى الميزان قوله : « ونفى من دمشق لسوء اعتقاده »[٣] فدعوى النفى ما ادعاها أحد من مؤرخى الآمدى، وما أحسب أنها صحيحة .

أما عن حياته الخاصة :

فلا نكاد نعرف شيئا عن حياة الآمدى الخاصة ، زواجه وأسرته ، وما يتصل بذلك من شئونه الخاصة، وربما كان المصدر الوحيد الذى أفادنا فى هذا الصدد ، هو ابن أبى أصيبعة[٤] ، حيث يؤكد زواجه وإنجابه بما يذكره عن ولد الآمدى (جمال الدين

---

(١) وانظر نقد الكوثرى للذهبى فى ترجماته للمتكلمين من أهل السنة فى حواشيه على تبيين كذب المفترى لابن عساكر ١٣٤ .

(٢) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ط دمشق ٣٩٥ ،٣٩٦ ، وانظر ايضا الأشعرى أبو الحسن د/ غرابة ص ٦٤ ، ٦٥ حيث تجد الرد على هذه التهمة التى شارك فى توجيهها إلى الأشعرى - مع الأسف الشديد - ابن تيمية فى الفتاوى ٥ /٢٧٧ ، رغم تقديره للأشعرى الذى عبر عنه أكثر من مرة، انظر مثلا : نقض المنطق ص ١٠، ١١ .

(٣) الميزان ١ /٤٣٩ .

(٤) عيون الأنباء ٢ /١٧٤ط سنة ١٣١٩هـ .

محمد) الذى روى أبياتا من الشعر أشبه ما تكون بشعر العلماء ، قالها الوالد ، فيها رقة، ويغلب على الظن أنه قالها فى أمير حماة الذى توثقت به صلته، وكان قريبا إلى نفسه :

فلا فضيلة إلا من فضائله ولا غريبة إلا وهو منشاها

حاز الفخار بفضل العلم وارتفعت به الممالك لما ان تولاها

فهو الوسيلة في الدنيا لطالبها وهو الطريق إلى الزلفى بأخراها

ويشير ابن أبى أصيبعة فى نفس الموضع إلى أن الآمدى كان يسكن بدمشق فى قاعة عند المدرسة العادلية ، وفيها استقبله هو ووالده . وهذا يدل على بساطة فى الحياة وقصد من العيش ، وقد ظل الرجل طول حياته معلما وطالب علم ، لم يتطلع إلى المناصب ، ولم يشغل منصبا سوى التدريس ، وما كان منصب قضاء (آمد) — الذى اتهم بقبوله — بالذى يُغْريه ويُنْسيه مكانته وشهرته فى دمشق — غفر الله لنا وله .

***

الفصل الثالث

ثقافته وإنتاجه العلمى

أتيح للآمدى – كما سلفت الإشارة – الإلمام بجميع فروع الثقافة الإسلامية، دينية وغير دينية ، لكنه مال إلى التخصص فى الدراسات العقلية كلاما وأصولا وفلسفة ، حتى جاءت مؤلفاته كلها فى هذا الفرع من الدراسات ، وسنتناول هنا مجموعتين من العلوم :

المجموعة الأولى : هى تلك العلوم التى ألمَّ بها استكمالا لثقافته وتشمل: النحو والعربية، والفقه ، والقراءات ، والحديث ، والتفسير ، والطب ، وسنخص كلامنها بكلمة فيما يلى . ثم نعرض بمزيد من التفصيل للمجموعة الأخرى التى تخصص فيها وألف؛ وهى العلوم العقلية .

(أ) النحو واللغة :

سبق أن ذكرت أنه بدأ فى بلده (آمد) دراسته لمبادئ اللغة العربية – شأن غيره من الأطفال فى ذلك العهد – ولكن مناقشاته لمسائل اللغة المتصلة بأصول الفقة فى كتابه « الإحكام » تدل على إحاطة طيبة بمسائل النحو واللغة(١) . وفى مواطن مختلفة من « غاية المرام » نلاحظ استعانته بالمنقول من اللغة ، وبقواعد النحو فى نصرة آرائه الكلامية(٢) ؛ ولهذا فقد استظهرت أن ما يوجد فى مؤلفاته من أخطاء نحوية ، هى من النساخ ، خاصة أن ما يتكرر من هذه الأخطاء ، هو من أمور النحو الأولية التى لا يكاد يجهلها أحدمن المشتغلين بالعلم .

ولا يُعرف للآمدى مؤلفات فى اللغة وما يتصل بها ، وإن كان البغدادى فى « هداية العارفين » يصفه (بالفقيه الأديب)(٣) . ولقد وجدت فى قائمة المخطوطات

---

(١) انظر مثلا الإحكام ١ – ١٥ –٣٤، ومنتهى السول ١ /٥ –١٨ .

(٢) انظر مثلا غاية المرام ل ١٦٩ – ١٧١ ، والإحكام فى أصول الأحكام ٢ /٢٦٤، ٢٦٥ ، ٢٧٢، ٢٨٢ .

(٣) هداية العارفين ١ / ٧٢ ط استانبول سنة ١٩٥١م .

العربية بجامعة برنستون فى الولايات المتحدة الأمريكية[١] ما يدل على وجود مجموعة من الرسائل فى مجلد كتبه ناسخ يدعى (محمد الكاظم) سنة ١٩٠٧، وينسب الرسالة الخامسة منها إلى صاحبها فيقول : إنها (مقتبسات من حكم الإمام على المعروف بغرر الدرر للشريف الرّضى ، وهى اقتباسات اختارها الآمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ / ١٢٣١م من « غرر الدرر » وهى مجموعة من الحكم فى الشعر والنثر للإمام على رضى الله عنه ، والمجموعة يقال : إنها من جمع الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣١هـ- ١٠٤٤م)[٢].

وقد أصاب كاتب هذا الفهرس فيما قرره من أن كتاب الشريف المرتضى ، أسبق من كتاب الآمدى المذكور ، ولكنه أخطأ فى نسبته الاقتباس إلى سيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ لأن الكتاب لآمدى آخر هو - كما يذكر الشيخ عبدالزهراء الحسينى الخطيب : « عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد الآمدى ناصح الدين ، وهو فاضل عالم محدث ، ومن مشايخ ابن شهراشوب فى الرواية، قال فى مقدمة « المناقب » : أذن لى الآمدى فى رواية غرر الحكم ، وقد تضمن من حكم امير المؤمنين وكلماته القصار ما لم نجد فى كتاب ...، وطبع الكتاب مرات عديدة بالهند وسوريا والعراق ، ونُظِمَ شعرا، وتُرْجم لغير لغة ، وشرح عدة شروح منها ملخص غرر الحكم لمؤلف مجهول ، وقد نسب للسيد المرتضى ، وهذه النسبة غلط فاحش لتاخر الآمدى عنه »[٣] .

ومما يستحق التنويه، في ثقافة الآمدي اللغوية عنايته بكتاب « غريب الحديث » للقاسم بن سلام، كما سنذكره عند التعرض لجهوده في علم الحديث.

ب- أما الفقه :

فقد درسه فى عناية وعمق ، وبدأ بدراسته فى بلده (آمد) على مذهب الإمام احمد بن حنبل ، ويقال : إنه حفظ فى هذه الفترة كتاب « الهداية » لأبى الخطاب فى الفقه الحنبلى[٤] . وقد واصل الآمدى دراسته له فى بغداد - كما سبق بيانه - على يد

---

(١) كتالوج محفوظات برنستون ص ٣٤٢ .

(٢) ويوجد بمكتبة « لا له لى » بتركيا نسخة من هذا الكتاب باسم « غرر الحكم ودور الكلم » تاليف عبد الواحد الآمدى برقم ١٨٧٨ .

(٣) عن كتاب (مصادر نهج البلاغة واسانيده) تاليف عبد الزهراء الحسينى الخطيب، ط النجف ١٣٨٦/ ١٩٦٦ ص ٧٧، ٧٨ .

(٤) لسان الميزان ط حيدر آباد ٣ / ١٣٥ .

ابن المنى، حتى تحول عنه إلى مذهب الإمام الشافعي . واتصل بابن فضلان شيخ الشافعية في بغداد ، حيث درس الفقه الشافعي . وأضيف هنا أنه ربما كان من أسباب هذا التحول اهتمام الآمدى بعلم الجدل والخلاف الذى يعنى بالموازنة بين المذاهب والآراء الفقهية ، فمالت نفسه إلى مذهب الشافعي ، ربما لأنه أقرب إلى الاتجاه العقلي الذى غلب عليه إلى آخر حياته .

وقد توفر الآمدى على دراسة الفقه الشافعي في مدرسة (دار الذهب) على شيخه ابن فضلان كما سبق ، ويبدو أنه حين تقدم في الدراسة الفقهية ، تطلع إلى دراسة أعلى من دراسة (فروع المسائل) هي البحث عن أصولها ومنابعها والمقارنة بينها ، ولذلك عكف على دراسة أصول الفقه والجدل والخلاف والمناظرة ، وبرع فيها جميعاً، وواصل دراسته لها في دمشق أيضا، كما يقول مترجموه ، وكما تدل مقدمة كتابه (الإحكام)[١] وانتج فيها عددا من الكتب ، بينما لانعرف له في فروع الفقه أية مؤلفات مما يتفق مع اتجاهه الذى ذكرت .

جـ- القراءات :

وكانت من العلوم المزدهرة حينذاك ، والتى تشتد الرغبة في دراستها[٢] بعد الانتهاء من حفظ القرآن الكريم ، وتذكر عدة مصادر أنه بدأ في (آمد) قراءته للقرآن ، ولما رحل إلى بغداد اهتم بدراسة علم القراءات، غير أنه لم يترك لنا مؤلفا فيها، وإن عرض لبعض مسائلها في كتبه الأصولية شأن غيره من المؤلفين في الأصول[٣] .

د- الحديث :

سبق أن أشرت إلى تتلمذه في بغداد ، لأبى الفتح بن شاتيل وغيره ، وسماعه الحديثَ منهم ، وقد نص[٤] ابن حجر على أنه سمع من ابن شاتيل (كتاب غريب الحديث) لأبى عبيد القاسم بن سلام ، وأنه رواه عنه ، ومن هنا فقد ترجم له الحافظ

---

(١) انظر مقدمة الإحكام ص ٥،٦ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

(٢) الحياة العلمية في مصر والشام ص٨ .

(٣) انظر مثلا الإحكام ١/١٤٨- ١٥٢ ومنتهى السول ١/٣٩-٤٨ .

(٤) في لسان الميزان ٣/١٣٤ .

الذهبي – كما سبق ذكره – في العبر والميزان وغيرهما باعتباره واحدا من رجال الحديث، ولو انه رماه في الميزان وتاريخ الإسلام بما يجرح عدالته ، وقد سبقت مناقشة ذلك ، ويكفي الآمدى – في عدالته– شهادة ابن تيمية له .

ولم يعرف للآمدى كتاب في علوم السنة ، وإن عرض لمباحث المتن والسند بعمق واقتدار في كتابيه (الإحكام ومنتهى السول)(١) . غير أنه يجب على أن أشير هنا إلى أنه كثيرا ما يروى الأحاديث بالمعنى ولا يحرص على لفظها الوارد في الصحاح ، وقد أشرت إلى ذلك في مواضع عدة من تعليقاتي على كتاب (غاية المرام)(٢) ، ونبهت أيضاً إلى أنه قد يذكر أحاديث ضعيفة أو موضوعة، ولا ينبه على ذلك كما هو الواجب عند محققي المحدثين(٣) ، كذلك قلّما يُسْنِد الآمدى الحديث إلى صحابي ، أو إلى مؤلف مخصوص، وإن كان في بعض الأحيان ينقل عن صحيح مسلم وينص على ذلك(٤) ، أو يقول (ورد في الصحاح)(٥) . ولكن ليس معنى ذلك أنه « في صناعةالحديث كالعوام » كما يقول ابن تيمية عن متكلمي الأشاعرة كالجويني والغزالي والرازي(٦) ، فهذه تهمة – على ما تحتمله من مناقشة – لا يمكن أن تصدُق على الآمدى ، وإن لم يبلغ الرجل – فيما أحسب – منزلة مرموقة في علم الحديث .

هـ- التفسير :

لا تنص المراجع التي ترجمت للآمدى – على كثرتها – على دراسته للتفسير ، وما أحسب أن قد فاته – وهو الحريص على الإلمام بمختلف العلوم – أن يدرس علم التفسير ، وتدل مناقشاته الكلامية والأصولية(٧) على هذا ، وقد أشرت في تعليقاتي على غاية المرام إلى ذلك(٨) ، وقد أوضحت مدى اتفاق آرائه مع أقوال المفسرين الأئمة .

---

(١) الإحكام ٢ / ٢–١١٩ من ط ١٩٦٦، منتهى السول ١ / ٣٩ / ٤٨ ط صبيح .

(٢) انظر مثلا ل ١٩٢أ - ١٦١أ وص ١٢٥ · ١٣٢ .

(٣) انظر مثلا الإحكام ١ / ١٥ من ط سنة ١٩٦٦ وغاية المرام ل ١٩٠أ ص ٢١١ .

(٤) كما في الأبكار ٢ / ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠أ . (٥) كما في غاية المرام ١١٩ ب ٢٨٩ .

(٦) نقض المنطق ص ٦٠ .

(٧) انظر مثلا منتهى السول ١ / ٣٩–٤٨ ، والإحكام ٢ / ٢٢٥ / ٢٥٦ ، ٢٦٧ · ٣١٥ .

(٨) انظر مثلا ل ٤٨ ب ... ٥٠أ ، ٩٧ – ١٠١ ، ل ١٥٩أ ، ص ١٢٤ ، ل ١٧٠أ ، ١٥٨ وما بعدها من غاية المرام .

ونلاحظ هنا أنه قد ينقل – فى خلال المناقشات – آراء المفسرين فى الآية ، ثم يوازن بينها اعتمادا على العقل ، أو على اللغة ، أو على نصوص شرعية أخرى ، بل قد يذهب فى ذلك إلى حد مخالفة المنقول عن ابن عباس نفسه ، وإن حاول توجيه كلام ابن عباس بما لا يتعارض مع ما ذهب إليه، غير أن ملكته النقدية الغلابة تدفعه إلى أن يقول : « وإن لم يكن كذلك – أى وإن لم يكن المراد بكلام ابن عباس ما بينته – فهو أيضا مخصوص بما ذكرناه من الأدلة ، واتفاق أهل اللغة على إبطاله(١) » . وهذا يدل على ثقة فائقة لا تكون إلا ممن يعرف جيدا ما يقول، وعلى تمسك بالقاعدة الإسلامية « كلٌ يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ » .

هذا وقد جاء فى (الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الأوقاف) ببغداد للأستاذ محمد أسعد أطلس(٢) أنه يوجد بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد تحت رقم ٢٣٤٢ ، كتاب فى التفسير لسيف الدين (أبى الحسن على بن محمد بن على) الآمدى « التغلبى » المتوفى سنة ٦٣١هـ . وقد أشار إلى أنه اعتمد فى هذه البيانات على (بروكلمان) ١ / ٣٩٣ .

وقد تيسر لى استحضار صورة من هذا الكتاب ، فتبينت أنه رسالة صغيرة فى تفسير سورة « يس » تقع فى ست وثلاثين صفحة ، بكل منها سبعة وعشرون سطرا ، بخط النسخ ، وبظاهرها دعاء من الناسخ لداود باشا والى بغداد والبصرة الذى أوقف هذا الكتاب على مدرسة (الداودية) ببغداد سنة ١٢٣٣هـ وبقراءة الكتاب ، تأكدت أنه لآمدى آخر غير أبى الحسن ، وذلك لما يلى :

١– أن المؤلف يُهْدى كتابه فى الصفحة الأولى إلى (أفندينا الحامى لمدينة دار السلام سليمان باشا) . ومن الواضح أنه يهديه لأحد ولاة بغداد العثمانيين قبل داود باشا .

٢– أن مؤلفه كان يدرس تفسير سورة يس للعلامة عبدالله البيضاوى ، فخطر له أن يعلق عليه (نبذة من الأفكار) ولم يعرف عن الآمدى القيام بتدريس التفسير .

---

(١) الإحكام ٢ / ٦٦ ، ١٦٨ . ٢٦٩ .

(٢) الكشاف .. طبع بغداد سنة ١٩٥٣ ص ٢١ .

٣- أن البيضاوى المذكور ، وهو تاج الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر الشيرازى صاحب التفسير المشهور (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) قد توفى سنة ٦٨٥هـ(١) أو سنة ٦٩١هـ(٢) ، وقد توفى الآمدى قبله بنحو خمسين عاما .

هذا بالإضافة إلى أن أسلوب الكتاب يختلف عن أسلوب الآمدى سيف الدين ، ويغلب عليه طابع صوفى واضح(٣) ، لا نجده فى مؤلفات أبى الحسن . ومن المعروف أن كلمة «آمدى» كانت تطلق فى الدولة العثمانية على الكاتب ، أو أمين السجلات ، أو ما نطلق عليه لفظ «السكرتير»(٤) الآن ، ويبدو أن هذا الكتاب لواحد من هؤلاء .

و- الطب :

وهو أحد العلوم التى ألم الآمدى بمبادئها ، ولم يتبحر فيها ، كمايفهم من كلام ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء(٥) ؛ إذ يقول : (كان أذكى أهل زمانه، وأكثرهم معرفة بالعلوم الحكمية ، والمذاهب الشرعية، والمبادئ الطبية) . وابن أبى أصيبعة ، هو المصدر الوحيد الذى أشار إلى هذه الحقيقة فيما قرأت ، وقد يؤيد كلامه تردُدُ بعض الحقائق الطبية فى كتب الآمدى ، كما نجده فى غاية المرام (٥٥أ) ، ونقد المطالب العالية (ل١٦ب) وكشف التمويهات (ل١١٦أ،ب) . واتصال الآمدى بهذا العلم ، أمر غير مستبعد من رجل أنفق حياته فى دراسة الفلسفة وتدريسها ، وكان الطب مرتبطا بها لعهد قريب .

أما المجموعة الأخرى :

فهى تلك العلوم التى توفر الآمدى على دراستها وأحاط بمباحثها ، وأنفق حياته فى تدريسها والتأليف فيها ، أى أنه تخصص فيها بمفهومنا المعاصر للتخصص .

ويلاحظ أنها جميعا تتسم بالطابع العقلى ، سواء أكانت عقلية صرفاً ، أم مزيجا من العقل والشرع . وقد رأيت أن أقسمها إلى ثلاثة أفرع : أصول الفقه وما يتعلق به من جدل وخلاف ، والفلسفة ومنها المنطق الذى اشتهر به ، وعلم الكلام. وسأذكر فيما يلى

---

(١)كما فى الأعلام للزركلى ٤ /٢٤٨ ، ٢٤٩ . (٢) كما فى مقدمة التفسير المذكور ط مصر .
(٣)كما فى ل ٢٥ ، ٢٦ . (٤) انظر دائرة المعارف الإسلامية طبع مطابع الشعب بالقاهرة مادة آمدى .
(٥) طبقات الأطباء ٢ / ١٧٤ .

مكانته فى هذه العلوم ، وطرق تحصيله لها ، ثم أعدد ما ترك فيها من مؤلفات ، مصحوبة بما تجمّع لدىَّ عنها من بيانات :

أ- أصول الفقه وما يتعلق به :

بدأ الآمدى بدراسة الفقه الحنبلى ، ثم الفقه الشافعى كما علمنا ، وأخذ يهتم بدراسة أصول الفقه والجدل والخلاف فى الوقت نفسه . وقد سبق أن أشرت إلى أن دراسته لهذه العلوم الأخيرة، ربما كانت أحد أسباب تحوله إلى المذهب الشافعى ، وليست لاحقة له ، غير أن إلمامه بالمذهبين الحنبلى والشافعى قد أعانه – ولا شك – فى دراساته ومؤلفاته الأصولية ، كما أن إجادته للمنطق، وتعمقه فى علم الكلام ، قد ظهرت آثاره فى مؤلفاته الأصولية أيضا كما سيتبين فيما بعد .

ويبدو أن شيخه فى أصول الفقه هو ابن فضلان ، وإن لم تصرح المراجع بذلك ، ولعله درس عليه الخلاف والجدل والكلام أيضا كما رجحت من قبل ، وقد قالوا : إنه قد بلغ من اهتمام الآمدى بالفقه وأصوله فى هذه الفترة أنه حفظ الوسيط ، والمستصفى للإمام الغزالى(١) .

وأعتقد أنه واصل دراسته لهذه العلوم فى الشام أيضا ، وإن لم تذكر لنا المراجع شيئا عن هذا : غير ما فى مقدمة كتابه (الإحكام) إذ يقول : « ولذلك كثر تدآبى وطال اغترابى فى جمع فوائدها ، وتحصيل فرائدها، من مباحثات الفضلاء، ومطارحات النبلاء ... الخ »(٢) .

وأهم كتاب للآمدى فى الأصول هو (الإحكام) ألفه فى دمشق التى وفد عليها سنة ٦١٧هـ، وأهداه للملك المعظم الذى توفى سنة ٦٢٤هـ ، أى أن هذا الكتاب ، تم تأليفه فى الفترة التى تولى التدريس فيها بالمدرسة العزيزية ، وهو يشير فى الإحكام إلى « الأبكار » ويُحيل عليه(٣) ، كما يفعل فى « منتهى السول » الذى هو مختصر للإحكام . وفى الأبكار يشير الآمدى إلى مؤلفاته فى المنطق والفلسفة ويحيل عليها كما سيتبين ، فهل معنى هذا أنه لم يتجه إلى التأليف فى أصول الفقه إلا فى أخريات حياته ، وبعد أن

(١) طبقات السبكى ٥/ ١٣٠ .
(٢) الإحكام ١/ ٣ ، ٤ القاهرة سنة ١٩٦٦ .
(٣) انظر مثلا الإحكام ١/ ١٣ ، ١٥ ، ٣١٩ ، ٣٢١ من ط سنة ١٩١٤ بالقاهرة .

أنجز مؤلفات عديدة فى علم الكلام والفلسفة ؟ أى أنه آخر الميادين الثلاثة التى خلف فيها كتبا، من حيث بدء التأليف فيه ؟ .

لو اقتصرنا على الإحكام والمنتهى ، لكان الجواب بالإيجاب ، لكنّ للآمدى كتابا اسمه (الترجيحات) ، « وهو فى جانب من جوانب علم الأصول ، وهى القاعدة الرابعة من القواعد الأربع التى بنى عليها كتابه الإحكام » ، وهو يحيل عليه فى كتابيه الإحكام والمنتهى . ولكن لنا أن نتساءل فنقول بعد هذا: إن كتاب الترجيحات أيضا ، لا يعلم تاريخه ، فمتى قام الآمدى بتاليفه ؟ ثم هو كتاب بين الأصول والجدل ، فهو ليس خالصا لعلم الأصول ، وإذن فلا يزال « الإحكام » هو أول مؤلفاته الأصولية . ولعلنا نجد الجواب الحاسم على هذا التساؤل فى ذلك النص الذى يرد فى كتاب « الأبكار » الذى نص فى خاتمته على الانتهاء منه سنة ٦١٢هـ ، وهو نص يدل على أن الآمدى قد ألف فى تاريخ مبكر نسبيا كتابا – بل كتبا – فى علم الأصول غير كتبه المتأخرة(الإحكام والمنتهى) ؛ ففى ل ٢ / ٢١٦أ من نسخة الأبكار المصورة عن آيا صوفيا بتركيا ، يقول – بعد أن ذكر أقسام الدليل عند الأصوليين أو الفقهاء كما يسميهم – : « وقد عرّفنا كل واحد فى غير هذا من كتبنا »ثم يعود فى لوحة ٢١٦ب فيقول – بعد أن ذكر أقسام الدليل وطرق دلالته– : « والأقسام كثيرة ذكرناها فى كتبنا المخصوصة بهذا الفن » .

على أن عقده لمجالس المناظرة – منذ كان فى القاهرة –يدل على اهتمامه بهذا العلم واشتغاله به منذ وقت مبكر ، فمن الطبيعى أن يؤلف فيه ، على أن القفطى يصـرح بذلك الذى يفهم من نص الأبكار ، إذ يقول عن فترة مقامه بمصر : « .. وقرئ عليه تصنيفه فى أصول الدين وأصول الفقه ، ثم خرج من مصر »(١) .

هذا من ناحية بدء تأليفه فى أصول الفقه ، أما عن قيمة مؤلفاته وطبيعتها وأثرها فى البحث الأصولى ، فمن المعلوم أن هناك فى ميدان التأليف فى أصول الفقه طريقتين رئيستين الأولى للفقهاء ، والثانية للمتكلمين(٢) . وينتسب الآمدى بكتابه « الإحكام » إلى طريقة المتكلمين غير أنه يمثل حلقة هامة فى سلسلة تطور هذه الطريقة ، من حيث سماته المميزة ، وأثره الواضح كما يدل كلام ابن خلدون فى المقدمة : « ... والمتكلمون

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ٤٥٥ وكتاب تيسير الوصول إلى علم الأصول ص ٦ ـ ٨ .

يجردون المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى . . . وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالى وهما من الأشعرية ، وكتاب العمد للقاضى عبدالجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى وهما من المعتزلة، وكانت الأربعةُ قواعدَ هذا الفن وأركانَه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب فى كتاب (المحصول) وسيف الدين الآمدى فى كتاب (الإحكام) واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل »(١) .

وبعد حديثه عن كتاب « المحصول » يقول ابن خلدون : « وأما كتاب (الإحكام) للآمدى وهو أكثر تحقيقا فى المسائل ، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب فى كتابه المعروف(بالمختصر الكبير) ثم اختصره فى كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعنى أهل المشرق والمغرب بمطالعته وشرحه. ثم جاء ابن الساعاتى – وهو من الحنفية – فجمع بين كتاب الإحكام ، وكتاب البزدوى فى الطريقتين ، وسمى كتابه (بالبدائع) ، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها ، وأئمةُ العلماء لذلك العهد يتداولونه قراءة وبحثا . . . » (٢) .

فى هذا النص الهام لابن خلدون بيان لمكانة الآمدى الأصولية ، وأثره فى تطور التأليف فى هذا العلم حسب طريقة المتكلمين ، وفى الطريقة الثالثة التى جمعت بين الطريقتين على يد ابن الساعاتى الذى يقول فى مقدمة كتابه المذكور: « لخصته من كتاب الإحكام ، ورصعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الإسلام (يقصد البزدوى) ، فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول ، الجامعان لقواعد المنقول والمعقول ، هذا حاوٍ للقواعد الكلية الأصولية ، وذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفروعية(٣) . » ، كما يدل كلام ابن خلدون أيضا على مراجع الآمدى الرئيسة فى هذا الفن .

وإذا كان هذا هو أثره فى الماضى ، فإن كتابه (الإحكام)لا يزال حتى الآن من أبرز المراجع الأصولية ، سواء من جهة ما احتواه من المسائل المحققة(٤) – كما يقول ابن خلدون

---

(١)كذا فى المقدمة ٤٥٥ وانظر فى تحقيق هذه الفكرة (المعتمد) لأبى الحسين البصرى ١ / ٨،٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٥٥ -- ٤٥٦ . (٣) انظر : تاريخ علماء المستنصرية ، ١٢٠ .

(٤) انظر مثلا تجديد الفكر الدينى لمحمد إقبال ص ١٨٧ ، وأصول التشريع الإسلامى للشيخ على حسب الله ص ٧ .

– أو من ناحية منهج التاليف الدقيق المحكم الذى انتهجه فيه مؤلفه(١) ، وفى دراسة لباحث معاصر عن (الأمر فى الشريعة الإسلامية) نجد فصلا كاملا عن راى الآمدى فى هذه المسالة الأصولية الهامة(٢) .

على أن الآمدى الأصولى فى حاجة إلى دراسة مستوفاة من أحد المتخصصين فى هذا الباب، وأستاذنا الدكتور على النشار – وهو أحد الخبراء المعروفين فى علم الأصول – يعرض للآمدى كأصولى ، ويبرز تأثره بالمنهج الأرسطى فى التفكير الأصولى(٣) ، ويفتح بهذا نافذة على تلك الدراسة المقترحة للآمدى مفكراً أصولياً .

أما عن **الجدل والخلاف** ، فقد سبق أن ذكرنا أنه تلقاهما من شيخه ابن فضلان ، وأن بعض مترجميه ذكر أنه قرأهما على ابن المنّى أيضا .

وقد عُنِيَ بهذين العلمين منذ وقت مبكر حتى إنه حفظ طريقة المراغى – وهى التى شرحها فى كتابه (غاية الأمل فى شرح الجدل(٤)) – وطريقة الميهنى(٥) ، ويبدو أنه واصل دراسته لهما فى الشام أيضا ، وكل المراجع تجمع على براعته فى الجدل وتفننه فيه، وقد حظى هذا الفن بمؤلفات عديدة له ، سنذكرها بعد حديثنا عن مؤلفاته فى الأصول ، وقد لفتت كثرتُها بعضَ الباحثين فى تاريخ هذه الفترة حيث قال : « وكان أغزر علمائها (مصر) إنتاجا فى تلك المادة ، هو سيف الدين الآمدى . . . وقد وضع كتبا عدة وشرح بعض كتب سواه(٦) »، ثم يسرد مؤلفاته فيها، وجاءت مؤلفاته فيها مبكرة منذ سنواته الأولى بمصر ، وهو فى « الأبكار » يحيل كثيرا على كتبه الجدلية ، وعلى كتاب (شرح الجدل) خاصة(٧) .

وقد تخرج به فى الجدل والخلاف جماعةٌ من الأذكياء – كما تقول أكثر المراجع – ومن بين هؤلاء الأذكياء العز بن عبدالسلام ، وقد درسه عليه فى دمشق حيث كان يعقد مجالس المناظرة التى يحضرها كبار العلماء لدراسة مسائل الخلاف بين المجتهدين ،

(١) انظر : علم التاريخ عند المسلمين لروزنتال ترجمة صالح العلى ص ٢٠٢ ، ٣١٩ .
(٢) هو الدكتور محمد سلام مدكور فى كتابه : الأمر فى الشريعة الإسلامية ص ٤٣ – ٥١ .
(٣) انظر مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام ص ٢٨
(٤) انظر الحياة العقلية ص ١٨٥
(٥) البداية والنهاية ١٣ / ٢٤٠
(٦) الحياة العقلية ١٨٦
(٧) انظر مثلا الأبكار ٢ / ٣١٠ ب .

وبلغ من إجادته المناظرة أن ضرب به المثل ، حتى قال الصفدى يمدح أبا بكر الفاروقى – من شيوخ المنصورية ببغداد – : «لو ناظر السيف الآمدى قطعه ، أو الرازى ألقاه فى هوة رزئه»(١) .

وقد كان الجدل والخلاف من أكثر العلوم رواجا فى ذلك العهد ؛ لدواعٍ يلمح إليها ابن خلدون فى المقدمة(٢) ، حتى ألف بعض المعاصرين للآمدى(٣) كتابا فى «استخراج الجدل من القرآن الكريم» ، وهى محاولة شبيهة بمحاولة الغزالى استخراجَ المنطق من القرآن الكريم فى «القسطاس المستقيم»، فلا عجب أن يهتم به الآمدى وهو الأصولى المتكلم الشغوف بالمناظرة ، ومن قبله ألف أبو الحسن الأشعرى كتابا سماه (شرح أدب الجدل)(٤) ، وعُرِف الباقلانى بمناظراته الفائقة(٥) ، وكذا أكثر رجال المذهب الأشعرى بعدهما .

وارتباط الجدل بالكلام كارتباطه بالفقه وأصوله ، فالكلام هو «الحجاج عن العقائد الدينية»(٦) ، حتى إن بعض العلماء السوريين المعاصرين جمع الأربعة فى مؤلف واحد(٧) ، ومن قبل جمع الرازى فى (معالم أصول الدين) بين العلوم الأربعة والخلاف(٨) ، غير أن صلته بالفقه وأصوله أوثق ؛ ولذا جعلت الكلام عنه هو وعلم الخلاف – وهو فقهى بحت – يأتى مع أصول الفقه ، وقد جمع ابن الحاجب بين كتابى الآمدى (منتهى السول فى علم الأصول) و(غاية الأمل فى علم الجدل) فى مختصره الذى ستأتى الإشارة إليه ، وذلك أن الخلاف وظيفتُه الموازنة بين آراء المجتهدين فى الفروع، من حيث مآخذهم فى الاستدلال عليها ومسالكهم فى ذلك ، وحين استقرت المذاهب الأربعة وسادت ، وتوقف الاجتهاد أو قل ، اقتصر جهد العلماء على الموازنة بين آراء هؤلاء الأربعة ، والتناظر فى أيها أقوى دليلا ، فنشأ علم الخلاف والمناظرة ، واعتبر

---

(١) تاريخ علماء المستنصرية ص ١٢٨ . (٢) ص ٤٥٦، ٤٥٧ .

(٣) ناصح الدين ابو الفتوح عبدالرحمن بن الحنبلى المتوفى سنة ٦٣٤ . وقد طبع كتابه فى القاهرة سنة ١٣٤٣ .

(٤) مؤلفات الأشعرى ص ١٠١ .

(٥) انظر : اعلام الفلسفة العربية ٢٠٧ ، ٢٠٨ . (٦) كما يقول ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٥٨ .

(٧) هو كتاب (المدخل إلى مذهب الإمام احمد بن حنبل) تاليف الشيخ عبدالقادر بن بدران الدمشقى المتوفى سنة ١٣٤٦هـ ، مجلد واحد بالمطبعة المنيرية بمصر .

(٨) فخر الدين الرازى وآراؤه للزركان ص ٩٠ .

مجالا للدربة الفقهية والتطبيق العملى لقواعد الأصول التى لابد للمناظر من الإلمام بها ، حتى إن ابن خلدون ليقول : « وهو لعمرى علم جليل الفائدة فى معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال(١) » .

ومن ثم ظهرت الحاجة إلى تحديد وظائف كل طرف من أطراف المناظرة ومسئولياته المختلفة، وما يجوز له وما لا يجوز ، وشروط الأدلة المقبولة فيها ونحو ذلك ، فنشأ علم (الجدل) وتبعته (آداب المناظرة) ومن هنا تظهر العلاقة الوثيقة بين الفقه وأصوله من ناحية ، والجدل والخلاف من ناحية أخرى(٢) .

ولكن إذا كنا قد أشرنا إلى الظروف العلمية التى أدت إلى ظهور هذه العلوم، وإلى آثارها الحسنة ، أو جوانبها الإيجابية ، فينبغى ألا نغفل أنها ربما كانت مظهرا من مظاهر تدهور الثقافة الإسلامية وانتقالها من طور الخصوبة والإبداع إلى دور الثبات والدفاع ، ومن ثم ، فليست – فيما أحسب – ظاهرة صحية تماما، فضلا عما نجم عنها من أخلاقيات فى البحث والنظر غير متفقة مع روح الثقافة الإسلامية نفسها ، وهى الجدل فيما لا ينبنى عليه عمل ، أو ينصر به حق ، واللدد فى الخصومة نتيجة المنافسة ، والرياء بسبب حب الغلبة وإظهار المهارة ، إلى غير ذلك من الأمور التى شكا منها ونَبَّهَ عليها بعضُ رجال هذا العهد كابن الجوزى فى كلامه الرائع فى (تلبيس إبليس) عن الآثار السيئة لهذه الدراسات نفسيا وعلميا واجتماعيا ، وقد نعى على معاصريه « عدم نصح أحدهم خصمه بإظهار الحق ، متعللا بأنه لا يلزم حسب قواعد الجدل »(٣) ، وهى ناحية دقيقة أخذها ابن رشد على الإمام الغزالى من حيث منهجه فى « التهافت »(٤) . والحق أن المرء لا يملك إلا الأسى إزاء هذه المعارك الزائفة ، والبحوثِ العقيمة التى استنفذت الكثير من طاقة هذه الأمة ، بينما أخذت تتفلت من بين أصابعها أزِمَّة التاريخ .

ولعل الآمدى نفسه – وقد خاض هذه التجارب نظريا وعمليا – قد أحس بعدم جدواها وقصورها عن الإقناع ، وخاصة بالنسبة إلى الجماهير التى لا تنظر بعين الرضا إلى

---

(١) المقدمة ص ٤٥٧ . (٢) انظر المقدمة ص ٤٥٦ ، ٤٥٨ .

(٣) تلبيس إبليس ص ١١٦ وهو يذكرنا بالحملة المماثلة للإمام الغزالى فى كتابه الإحياء ، دار الغد العربى، ١٩٨٦، ١ / ٧٠ - ٨١ . (٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ١١٧ ، ١١٨ .

الاستدلال الجدلى معاركه ، لاعتقادهم ان المنتصر فيها لم ينتصر لأن الحق معه ، بل لدربته على الجدل والخصام ، يقول الآمدى فى «كشف التمويهات»(١) : «فالشيخ (يقصد ابن سينا) قدم الخطابة على الجدل ، لما أنه لا يفيد اليقين للخاصة ، وهى مفيدة بالقياس إلى نظر العامة ، فإن الجدلى إذا الزمهم شيئا وأذعنوا للزومه ظنوا ان ذلك مغالطة أضلتهم ، وليس يتأتى لهم الجواب عنها، وأن ذلك لقوة القائل لا لصواب القول ، ويكون عندهم أنه لو زادت قوتهم لقدروا عن الجواب عن ذلك ، وبالجملة فإنهم لاستنقاصهم أنفسَهم لا يعلمون : هل الحق مُوجِبٌ ذلك أو عجزُهم ؟ فلا جرم لا يفيدهم ذلك اعتقادا. فثبت أن الصناعتين المفيدتين للناس تصديقا هما البرهان والخطابة، فأما البرهان فيفيد اليقين للخاصة، والخطابة تفيد الظن للعامة . وأما الجدل ففائدته قليلة ، ومنفعتُه خاصةٌ ؛ فلا جرم كانت الخطابة مقدمة على الجدل ، وعن هذا قيل فى الكتاب الإلهى : ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ (أى البرهان) وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (أى الخطابة) وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾(٢) ، أخر الجدل عنها لما ذكرنا» .

وسابدأ الآن بذكر مؤلفاته الأصولية ، ثم أُتْبِعُها بمؤلفاته فى الخلاف والجدل :

أولا - أصول الفقه :

١-الإحكام فى أصول الأحكام :

ورد فى كشف الظنون (١ / ١٧) باسم (إحكام الأحكام) منسوبا للآمدى، وكذا فى معجم المؤلفين لكحالة (٢ / ١٥٥) وذكر أنه فى مجلدين ، وذكر السبكى فى الطبقات (٥ / ١٣٠) أنه صنف (الإحكام - فى أصول الفقه) وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٢) أنه صاحب «إحكام الأحكام» وسماه ابن كثير (البداية والنهاية ١٣ / ١٤٠) «إحكام الأحكام فى أصول الفقه» - ويبدو أن هؤلاء جميعا قد اختصروا اسم الكتاب ؛ فتابعهم بروكلمان مع تحريف وقع فيه، إذ سماه (إحكام الحكام فى أصول الأحكام) (الأصل ١ / ٣٩٣) ومثله تماما فى دائرة المعارف الإسلامية .

وقد ورد الكتاب باسمه الكامل الصحيح فى عدة مراجع منها : طبقات الشافعية

---

(١) ل ٥ ب .

(٢) الآية ١٢٥ من سورة النحل ، وقارن هذا التفسير للآية بما فى القسطاس المستقيم ١٠، ١١ .

لابن شهبة ، (ل٤٧ من مخطوط دار الكتب) وهدية العارفين لإسماعيل البغدادى (١ /٧٠٧) وفى الأعلام للزركلى (٥ /١٥٣) ، وهذا موافق لتسمية المؤلف نفسه فى مقدمة الإحكام (١ /٦) ومقدمة منتهى السول أيضا (١ /٣) .

وقد طبع هذا الكتاب بمصر أكثر من طبعة ، منها مطبعة المعارف سنة ١٩١٤م أربعة أجزاء فى أربع مجلدات ، والطبعة التى نشرتها مؤسسة الحلبى سنة ١٩٥٦م ، أربعة اجزاء فى مجلدين ، ولا فرق بينهما إلا أن الأخيرة – للأسف – مليئة بالأخطاء ، وكلتاهما لم تحقق علميا (١).

أما نسخه المخطوطة فكثيرة ، منها نسخة فى مكتبة باريس الأهلية برقم ٧٩١، وأخرى فى يكى جامع بتركيا تحت رقم ٣٠٣ ، وثالثة فى مكتبة سليمانية برقم ٣٤٦، ٣٤٧ ، وفى الظاهرية بدمشق تحت رقم ١٢١٨/ ٢٧ ، ٢٤ /٦١٥ ، وفى دار الكتب المصرية برقم ٣٧٧ أصول فقه ، وفى المكتبة التيمورية يوجد الجزء الأول برقم ٨٥ أصول فقه(٢) .

ويعد «الإحكام» أكبر مؤلفاته الأصولية الموجودة بايدينا ، ومن أبرز الكتب فى علم أصول الفقه ، وقد سلفت الإشارة إلى خصائصه ودوره فى تطوير هذا العلم.

وهو يشير فيه إلى كتاب (أبكار الأفكار)(٣) وأحيانا يشير إلى كتبه الكلامية بصفة عامة(٤) ، وقد أهدى الآمدى هذا الكتاب إلى الملك المعظم (المتوفى سنة ٦٢٤هـ)كما سبق ، وتدل مقدمته المتضمنة لكلمة الإهداء على انه لم يكن قد فرغ من تاليفه بعد ، وقد أشار صاحب كشف الظنون ، إلى انه قد اتم تاليفه عام ٦٢٥هـ(٥) ، وكذا فى معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة لسركيس(٦)، اى بعد وفاة المعظم .

هذا وقد نسب إلى الرازى – فخر الدين – أنه ألف كتابا فى أصول الفقه بعنوان (إحكام الأحكام(٧)) ، كما ألف ابن حزم الظاهرى كتابا باسم (الإحكام فى أصول

(١) حققه ونشره شيخنا الشيخ عبد الرازق عفيفى.
(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، وبروكلمان ، وفهرس دار الكتب المصرية ج ٣ ص ٢٣٥ وما بعدها .
(٣) انظر : الإحكام ١ /١٥ ، ٣١٩ .
(٤) االسابق ١ /٣٢١ .
(٥)كشف الظنون ١ /١٧ .
(٦) ص ١٠ من المعجم المذكور .
(٧) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٩٢ .

الأحكام) فى نفس العلم وقد طبع بمصر ، والآمدىُّ يتفق معه فى هذه التسمية تماما .

٢ ، ٣ لباب الألباب ، والترجيحات :

لقد رجحت من قبل أن للآمدى مؤلفات فى أصول الفقه أسبق من كتابه «الإحكام» ، ويؤيد هذا إشارته فى مقدمة كتابه المذكور إلى إنه قد أحاط من مسائل الأصول (بلباب الألباب) كما قال فى مقدمة «منتهى السول» الآتى ذكره : ولخصنا من ذلك «لباب الألباب» وقد نص مؤرخوه على انه قد الف (لباب الألباب) وإن لم يحددوا موضوع هذا الكتاب ، فنجد ذلك عند ابن خلكان فى الوفيات (٢ / ٤٥٥) وابن أبى اصيبعة فى الطبقات (٢ / ١٧٥) واليافعى فى المرآة (٤ / ٧٤) وقد سماه «كتاب الألباب» واعتقد أنه تحريف ، وصاحب كشف الظنون (٢ / ١٥٤٠) وأشار إلى أنه مذكور فى «الأبكار» كما سيأتى التعرض لذلك، ولكن الإشارات فى مؤلفات الرجل نفسه[١] ، تدلنا على أن هذا الكتاب فى علم «أصول الفقه» ، وأنه سابق على تأليف الإحكام والمنتهى، خاصة وقد أشار القفطى - كما أسلفنا - إلى أنه «قد قرئ عليه بمصر تصنيفُه فى أصول الدين وأصول الفقه» .

غير أن صاحب هدية العارفين (١ / ٧٧) ذكر لباب الألباب ، وقال : إنه «مجلد فى المنطق» ، فهل رآه بنفسه ؟لقد مرت بنا نماذج تدعونا إلى الا نثق كل الثقة بما تذكره هذه المراجع عن محتويات الكتب ؛ فقد لايستند إلى خبرة واقعية ولا إلى نظرة دقيقة .

على أن للآمدى كتابا آخر فى مسألة من مسائل الأصول ، وهى الترجيح بين الأدلة المتعارضة ، وهو الموضوع الذى افرد له الآمدى القاعدة الرابعة والأخيرة من كتابيه «إحكام الأحكام» ، و«منتهى السول»، وقد أسماه «الترجيحات»، وأحال عليه فى آخر كتاب منتهى السول(٣ / ٧٨) وواضح أنه يمكن أن يعد فى كتبه الأصولية ، كما يمكن أن يعد أيضا من جهة أخرى فى كتب الخلاف والجدل ، كما أشار إلى ذلك ابن أبى أصيبعة فى الطبقات (٢ / ٢٨١) ، والبغدادى فى هدية العارفين (١ / ٧٠٧) وفى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ، وهذان الكتابان (لباب الألباب، والترجيحات) لانعرف شيئا عن أماكن وجودهما .

---

(١) راجع ما مر فى ص ٨١ . .

٤ - منتهى السول :

تذكر أكثر المراجع أنه مختصر لكتابه (الإحكام) ، والمقارنة بين الكتابين تؤكد ذلك ، من حيث تسلسل الموضوعات ، وما تحويه من مسائل رئيسة، وإن كان أحيانا يعيد توزيع مسائل الموضوع الواحد توزيعا جديدا كما فعل فى موضوع الترجيحات (ص٣ / ٧٢ ومابعدها) ، وأيضا من حيث أسلوب العرض ، فالآمدى يبدأ فيهما دائما بذكر الآراء فى المسألة وتحقيقها ، وينتقل إلى تحرير محل النزاع فيها ، ثم إلى مناقشة الآراء المختلفة لاختيار احدها ، أو الإدلاء برأى جديد ، أو التوقف[١]. كما أنه يستشهد بنفس النصوص ، ويوردها بالفاظها فى الإحكام غالبا [٢]، كما أنه يذكر فى مقدمة المنتهى (كتاب الإحكام) قائلاً : «إنه ربما قصر البعض عن الإحاطة به لاتساعه وامتداده ... فرأيت النزول عن ذلك البسط العظيم إلى مختصر لائق بأفهام أبناء الزمان... وسميته : منتهى السول فى علم الأصول» وهو يحيل على الإحكام فى مواطن عدة منه[٣] ، مما يؤكد طبيعة العلاقة بين الكتابين ، وأن المنتهى مختصر للإحكام فعلا .

وقد كان لهذا الكتاب أثر كبير فى تاريخ التاليف فى علم الأصول كما قلنا ، وذلك بعد أن اختصره ابن الحاجب فى كتابه (منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل)[٤] ، فقامت على شرحه عشرات الشروح فى القرون التالية له .

وقد طبع (منتهى السول) فى مصر بمطبعة محمد على صبيح (غير محددة التاريخ) وقد كان مقررا للدراسة فى الأزهر فى الثلاثنيات من هذا القرن كما تدل هذه الطبعة ، وهى ثلاثة أقسام فى مجلد واحد . أما نسخه الخطية فتوجد منها نسخة فى مكتبة الجامع الأحمدى بطنطا تحت رقم عام ٤٣٨ وخاص[٥] ٦ ، وأخرى بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٢ أصول فقه ، وفى دمشق الظاهرية تحت رقم ٥٧ / ٦ .

وقد ورد ذكره منسوبا إلى الآمدى فى كشف الظنون (٢ / ١٨٥٧) ومرشد

---

(١) قارن مثلا الإحكام ٣ / ٩٥ - ١٦٥ ومنتهى السول ٢ / ٧٧ - ٩٥ .

(٢) انظر مثلا : منتهى السول ٣ / ٢٣ ، ٣٢ ، ٦٨ ، ٧١ .

(٣) منتهى السول ١ / ٢٢ ، ٤٩ ، ٢ / ٤٧ ، ٥٦ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٣ / ١ / ٢٢ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٦ ، ٧٨ ,

(٤) طبع بمصر سنة ١٣٢٦هـ .

(٥) فهرس مخطوطات الجامع الاحمدى د. النشار وآخرين .

الأنام (١ / ٧٩٠) والأعلام (٥ / ١٥٣) ودائرة معارف القرن العشرين (٢ / ٥٦٩) وفى بروكلمان (١ / ٣٩٣) وطبقات السبكى (٥ / ١٣٠) ووفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) وهدية العارفين (١ / ٧٠٧) ، ومفتاح السعادة (٢ / ٤٩) وطبقات الأطباء (٢ / ١٧٥) وطبقات الشافعية لابن شهبة (٤٧ ب) وطبقات ابن الملقن (ل ١٧٥ أ) ومرآة الجنان (٤ / ٧٤) .

ثانيا – الجدل والخلاف :

قد أشرت إلى دراسته المستفيضة لهذا العلم ، وأنه يعد من أكثر علماء عصره إنتاجا فيه ، ويؤكد هذا المجموعةُ الكبيرة من المؤلفات التى خلفها فيه ، شَرْحًا لكتب سابقة أو تأليفا ، ونذكر ما أمكن معرفته منها فيما يلى :

١ – غاية الأمل فى علم الجدل :

وهو عبارة عن شرح لكتاب السيد شهاب الدين المعروف بالشريف المراغى ، وهو أحد كتابين عنى بهما الآمدى منذ بدأ دراسة الخلاف والجدل فى بغداد ، حيث تُجْمع المراجع على أنه حفظ طريقة الشريف المراغى ، ثم أضاف إليها طريقة أسعد الميهنى (أبى سعيد أسعد بن أبى نصر الميهنى المتوفى سنة ٥٢٧ بهمدان)(١) ، وهما من أبرز المؤلفات فى هذا العلم . فلما بلغ مرتبة التأليف حرص على أن يشرح كتاب المراغى فى كتابه هذا ، ويبدو أنه ألفه فى تاريخ مبكر نسبيا ، وأنه كان يعتز به بصفة خاصة من بين مؤلفاته العديدة فى هذا الفن ، فنجده يكرر هذه العبارة فى الأبكار : « وقد استقصينا تقرير ذلك ، ودَفْعَ مايرد عليه من الإشكالات فى كتاب شرح الجدل وغيره من كتبنا »(٢) .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) باسم « غاية الأمل فى شرح الجدل » مع الإشارة إلى أنه شرح لكتاب الشريف المراغى ، وفى طبقات السبكى (٥ / ١٣٠) باسم « شرح جدل الشريف » وكذا فى وفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) ، وفى مرآة الجنان لليافعى (٤ / ٧٤) وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩) وفى

---

(١) انظر ترجمته ومكانته فى علم الخلاف فى تبيين كذب المفترى ص ٣٢٠ .

(٢) انظر مثلاً الأبكار ل ٢ / ١٣١٠ أ ، ب .

إيضـاح المكنون (١ / ٢٨١) باسم « غـاية الأمل فى علم الجـدل » وهدية العـارفـين (١ /٧٠٧) والنسخة الوحيدة الموجودة من هذا الكتاب – فيما علمت – تستقر الآن فى المكتبة الأهلية بباريس تحت رعم ٥٣١٨ كما ذكر بروكلمان .

٢- المآخذ الجلية فى المؤاخذات الجدلية :

ذكره ابن ابى اصيبعة فى عيون الأنباء (١ / ١٧٥) والبغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وفى إيضـاح المكنون (١ / ٢٨١) باسم (المؤاخـذات فى الخـلاف) ، ولم نعرف عن هذا الكتاب غير اسمه الذى يشير إلى موضوعه .

٣- دليل متحد الائتلاف ، جار فى جميع مسائل الخلاف :

تشير إليه بعض المراجع – مثل عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) – كما لو كان هو نفس كتاب « المبين » الآتى ذكره إلا أن كتاب المبين ، – وقد تيسرت لى قراءته(١) – لاعلاقة له بمسائل الخلاف . وإنما هو يشرح المصطلحات الفلسفية والكلامية ، ويذكره البغدادى فى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ككتاب مستقل ، وكذا فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) ولا نعرف الآن عن هذا الكتاب إلا اسمه الذى يشير إلى أنه من الكتب الخلافية على الأرجح .

٤ ، ٥ التعليقة الكبيرة ، والتعليقة الصغيرة :

ذكرهما ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥) والبغدادى فى إيضاح المكنون (١ / ٢٨١) ونص على أنهما فى الخلاف ، وذكر فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) أن له (التعليقة الصغيرة فى الخلاف) ثم ذكر أن له أيضا (طريقة فى الخلاف) ، وجاء فى كشف الظنون (١١١٣) أن له (طريقة فى الخلاف) وأنه ذكرها فى كتاب « الأبكار » وفى وفيات الأعيان (٢ / ٤٥٥) : « وله طريقة فى الخلاف ومختصر فى الخلاف أيضا » وفى مرشد الأنام (٧٩٠) : « وله طريقة فى الخلاف وتعليقة حسنة » ومثله تماما فى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩)، وفى مرآة الجنان (٤ / ٧٤)، وفى طبقات الشافعية للسبكى أيضا (٥ / ١٣٠)، وفى طبقات ابن شهبة (ل٤٧ب) : « وله طريقة فى الخلاف » .

---

(١) تم تحقيقه ونشره بعد ذلك في القاهرة عام ١٩٨٣م، واعيد إصداره في طبعة ثانية عام ١٩٩٢م.

وقد يظن من هذا ، أننا بإزاء أربعة كتب : التعليقتين والطريقة والمختصر ، ولكن الذى أرجحه أنهما كتابان فقط وهما : الطريقة فى الخلاف ، وهو الذى يسمى أحيانا بالتعليقة الكبيرة ، والمختصر فى الخلاف أو التعليقة الصغيرة كما يسميه البعض ، وذلك لأن كلمة « تعليقة » و« طريقة » يذكران بمعنى واحد فى كتب علم الجدل والخلاف، كما يقول ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى (٣٢٠) عن طريقة أسعد الميهنى المشهورة : « وعلق عنه جماعة من الفقهاء ، وانتفعوا بطريقته ، ونسخ بتعليقته سائر التعاليق . . » كما أن المراجع التى تذكر التعليقتين تهمل الطريقة والمختصر ، والتى تذكر هاتين لاتشير إلى التعليقتين .

والذى يؤسف له أننا لانعرف عنهما شيئا سوى الاسم ، وأما ماذكر فى كشف الظنون من أن الآمدى أشار إلى طريقته فى الخلاف فى كتابه «الأبكار» فلم أجده مصرحا بذلك ، والذى ذكره صريحا هو (شرح الجدل) ، ثم يقول : وغير ذلك من كتبنا . . .

أما كتاب الترجيحات فيمكن أن يعد فى مؤلفاته الجدلية ، كما فعل بعض مؤرخيه، ولكنه يدرس أصلا مسألةً من مسائل الأصول اقتطعت لتكون موضوعاً لكتاب مستقل ، والمؤلف نفسه يحيل عليها فى مؤلفاته الأصولية ، فلذا ذكرتها هناك ، والأمر فى ذلك قريب .

ب- الفلسفة :

قلنا : إن الآمدى كان قد بدأ دراسته الفلسفية على يد شيخه ابن فضلان الذى كان بارعا فى المنطق ، وأنه استكمل دراسته تلك على أيدى نصارى بغداد، وإن لم نعرف أساتذته منهم على وجه التعيين[١] .

وقد غادر الآمدى بغداد إلى الشام ، حيث واصل دراسته للفلسفة ومهر فى المعقولات كما يجمع مؤرخوه ، وإن لم يذكر أحد منهم أية تفاصيل بهذا الشأن، ولايبعد أن يكون الرجل قد اعتمد على نفسه فى ذلك بعد القدر الذى حصله فى بغداد.

---

(١) انظر التراث اليونانى ١٣٢ ، ١٣٣ .

وللآمدى اهتمام خاص بكتب ابن سينا ، فقد شرح الإشارات فى كتابه (كشف التمويهات) وهو يشير فيه إلى كتاب الشفاء[١] ، وإلى مؤلفات ابن سينا الطبية[٢] ، وكثيرا مايشير إليه فى الأبكار بقوله : «إنه أفضل المتأخرين» ، كما يصفه فى غاية المرام بالفيلسوف المتأخر[٣] . وهو يعرض أيضا فى المآخذ لأقوال ديمقريطس وطاليس وغيرهما[٤] ، ويشير فى «الأبكار» إلى الحكماء السبعة «من أهل ملطية واثينية» ويذكر أنهم قائلون بحدوث العالم[٥]، ويشير إلى قول «المشائين والرواقيين» بقدم العالم فى غاية المرام[٦] ، ويعرض ، فيما يتعلق بتعريف الإدراك الحسى لقول الرياضيين والطبيعيين من الفلاسفة ، ولرأى جالينوس أيضا ، ويناقش ذلك[٧] . كما يتعرض فى مواضع عديدة من كتبه لنظرية الفيض والخلود النفس وتفسير النبوة عند «فلاسفة الإسلامين» ويناقشها وغيرها من المسائل كما سيأتى تفصيلا ، مما يؤكد قول ابن تيمية عنه : «لم يكن فى وقته أكثر تبحرا فى العلوم الكلامية والفلسفية منه»[٨] .

ومع ذلك نجد ابن تيمية يبدى رأيا فى ثقافة الآمدى الفلسفية لانوافق عليه؛ إذ يقول فى مقام آخر «ولكن كثيرا من هؤلاء المتأخرين لايعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ماذكره ابن سينا كأبى حامد الغزالى والرازى والآمدى وغيرهم»[٩] واحسب ان كلامه الأول أقرب إلى الحقيقة . وإلا فهل يعتبر من يقرأ كتب ابن سينا فقط متبحرا فى العلوم الفلسفية ؟ إلا ان يكون المراد أنه متأثر بطريقة ابن سينا وآرائه . وعندئذ فلايمكن البتّ فى هذا الأمر مالم نطلع على آثاره الفلسفية بالقدر الذى يتيح لنا ذلك ، أما مؤلفاته الفلسفية فهى :

١ - النور الباهر فى الحكم الزواهر :

وقد ذكره البغدادى فى هدية العارفين[١٠] ونص فيه على أنه يقع فى خمس مجلدات ، ويوجد فى دار الكتب العمومية باستانبول ، كما ذكر فى كتابه (إيضاح

---

(١) انظر مثلا : لوحة ٦ب من كشف التمويهات .
(٢) انظر المرجع السابق لوحة ١٦ ، ب .
(٣) انظر غاية المرام ص ١٠ .
(٤) انظر المآخذ ل ١١٤ ، ١٥٠ .
(٥) انظر الأبكار ١ /١٨٥ .
(٦)غاية المرام ل ١٩٦ .
(٧) انظر الأبكار ١ /١٠٣أ - ١٠٩أ .
(٨) نقض المنطق ص ١٥٦ .
(٩) الموافقة لابن تيمية ٢ /٢٥١ .
(١٠) انظره ١ /٧٠٧ .

المكنون) أن كتاب غاية الأمل هو لسيف الدين الآمدى صاحب « الباهر فى الحكم الزواهر »(١) . ولعله أكبر كتبه الفلسفية ؛ فقد ذكروا أن كتابه (أبكار الأفكار) الذى يقع فى ١٢٠٠ صفحة يقع فى أربع مجلدات ، وهذا خمس مجلدات ، كما ذكر صاحب مفتاح السعادة أن له « كتاب الباهر فى علم الأوائل والأواخر – خمس مجلدات كبار »(٢) .

٢- دقائق الحقائق :

وهو من أهم كتبه الفلسفية ومن أقدمها تأليفا – فيما نعلم – إذ يشير إليه فى كتابه الأبكار ويحيل عليه وحده ، أو مع كتابه الآخر (رموز الكنوز)، ويقول أحياناً : « دقائق الحقائق وغيره من كتبنا المخصوصة بهذا الفن »(٣) ، وقد ذكره القفطى فى (إخبار العلماء)(٤) ، غير أنه سماه (كتاب الحقائق فى علم الأوائل) ونص على أنه ثلاث مجلدات ، كما ذكره ابن خلكان فى وفيات الأعيان(٥) ، وابن كثير فى البداية والنهاية(٦) وقال : إنه فى الحكمة ، وابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء(٧) ، وابن شهبة فى طبقاته(٨) ، واليافعى فى مرآة الجنان(٩) ، والزركلى فى الأعلام(١٠) ، وبروكلمان(١١) وذكر أنه فى المنطق ، وأنه يوجد فى مكتبة البارودى ببيروت ، كما ورد فى مجلة المجمع اللغوى بدمشق(١٢) وكحالة فى معجم المؤلفين(١٣) ، مع النص على أنه فى الحكمة ، وصاحب مفتاح السعادة(١٤)، وسماه (كتاب الحقائق فى علوم الأوائل ٣مجلدات) وحاجى خليفة فى كشف(١٥) الظنون ، وذكر أنه مجلدات فى الحكمة ، والبغدادى فى هدية العارفين(١٦) مع النص على أنه فى الحكمة . وقد ذكره أيضا ابن

---

(١) انظره ١ / ٢٨١ .
(٢) انظره ٢ / ٤٩ .
(٣) انظر الأبكار ١ / ٥ أ ، ١٣٢ أ ، ٣٧ ب ، ٢٩٩ ب ٢ / ١٢أ ، ١٨٥ .
(٤) لوحة ١٧٠ أ – النسخة المخطوطة .
(٥) انظره ٢ / ٤٥٥ .
(٦) انظره ١٣ / ١٤٠ .
(٧) انظره ٢ / ١٧٥ .
(٨) انظر طبقات الشافعية له لوحة ٤٧ ب .
(٩) انظره ٤ / ٧٤ .
(١٠) انظره ٥ / ١٧٣ .
(١١) انظره ١ / ٣٩٣ .
(١٢) انظره مجلد ٧ / ١٣٤ .
(١٣) انظره ٧ / ١٥٥ .
(١٤) انظره ٢ / ٤٩ .
(١٥) انظره ٢ / ٧٥٨ .
(١٦) انظر ١ / ٧٠٧ .

تيمية في موافقة صحيح المنقول منسوبا للآمدى ، وأشار إلى أنه ذكر فيه حقائق تختلف عما ورد فى كتابه ابكار الأفكار(١) ، كما اشار إليه أيضا فى كتابه (نصيحة أهل الإيمان)(٢) .

وهناك عدة ملاحظات حول هذا الكتاب :

أولا – بشأن تسميته ، فإنى أرجح أنها (دقائق الحقائق) كما ذكره المؤلف نفسه فى كتابه (الأبكار) في عدة مواضع كما سبق ، واتفق عليه أكثر المؤرخين، ولعل من اقتصر على (الحقائق) إنما قصد الاختصار .

ثانيا : واما عن موضوعه فهو الفلسفة بصفة عامة ، وليس المنطق فقط كما ذكر بروكلمان ، ويدل على ذلك مايلى :

١– ماذكرته المراجع القديمة من انه (فى علوم الأوائل) أو (فى الحكمة)كما مَرّ وهى تشمل المنطق وغيره .

٢– ماذكره المؤلف نفسه فى الأبكار ، فمن ذلك عرضه لرأى الفلاسفة فى الحركة والسكون ، وقوله بعد ذلك : «وقد استقصينا ذلك فى دقائق الحقائق وغيره من كتبنا ، وحققناها فيه ؛ فعليك بمراجعته(٣) » . كما عرض لاختلاف الفلاسفة حول قدم العالم وحدوثه ، ثم قال : إنه استقصى ذلك فى (دقائق الحقائق ورموز الكنوز)(٤) . وتلك مسائل من صميم الفلسفة ، وليست من مسائل المنطق . وهناك إحالات أخرى تؤكد ذلك(٥) ، وإن كان يحيل أيضا على نفس هذا الكتاب بشأن بعض المسائل المنطقية ، كما فعل حينما عرض لمسالة المقولات العشر، وغيرها(٦) ، وكما فعل فى كتاب (الإحكام) بشأن مسألة التصورات ، وهل هى كسبية أو ضرورية (٧) .

ثالثا – واما عن أماكن وجوده الآن : فقد جاء فى المجلد الخامس من مجلة المجمع

---

(١) الموافقة – طبع انصار السنة ٢ /٢٤٨ .

(٢) انظر جهد القريحة - ملحق بصون المنطق للسيوطى . ص ٢٤٤ .

(٣) الأبكار ٢ /٥٣ب . (٤) السابق ٢ /١٨٥ .

(٥) السابق ٢ /٢٠٩أ ، إذ يعرض لحقيقة النفس وآراء الفلاسفة فيها ، ويحيل على دقائق الحقائق .

(٦) السابق ١ /٢٩٩ ب . (٧) انظر الاحكام ط ١٩٦٦ ١ /١٣٠

العلمى بدمشق سنة ١٩٢٥ – ١٩٢٦ م ص ١٣٣ – ١٣٥ مقال عن محتويات مكتبة البارودى فى بيروت بقلم السيد عيسى المعلوف فيه مايلى : « دقائق الحقائق فى المنطق وهو الجزء الأول ، لعليّ بن أبى على الآمدى ، فى نحو ٥٠٠ صفحة ، وفيه اعتراضات على المناطقة واصطلاح اليونانيين وغيرهم فى تعريف الحدود والأجناس ، وإطالة فى شرح الكليات والأقيسة ، ويزيد النسخة أهمية أنها قرئت على المصنف المتوفى (كذا) سنة ٦٠٨هـ وهى بغاية الدقة والضبط » وكلمة « المتوفى » هنا مقحمة خطأ – كما هو واضح – ويبدو لى أن بروكلمان قد اعتمد على هذه البيانات فيما قرره ، من أن الكتاب فى علم المنطق، ومن البيانات السابقة يظهر أنه ألف فى القاهرة، قبل مغادرة الآمدى لها مهاجراً إلى الشام .

وقد انتقلت هذه النسخة من ذلك الكتاب إلى أمريكا ضمن مابيع من مكتبة البارودى المذكورة ، إذ نجد فى فهرس المخطوطات بمكتبة جامعة برنستون ص٢٧٠ ، أنه يوجد « لسيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى كتاب اسمه (دقائق الحقائق) عدد صفحاته ٢٣٧ مقاسها ٢١,٥ X٤١,٨سم ، وقد كتب على غلافها الخارجى ١٧X١٠سم وفى كل صفحة ثلاثة وعشرون سطرا ، على ورق شرقى لامع ، نسخت بخط واضح قليل الإعجام ، وهو عبارة عن الجزء الأول من المؤلف الكامل الذى يضم المنطق والطبيعيات ، وما وراء الطبيعة . وهذا الجزء يتناول المنطق وبعض مسائل الفلسفة « ثم ذكر بداية هذا الجزء وهى » نحمد الله على نعمائه ، وإسباغ عطائه . . الخ ، وخاتمته وهى : « نجز الجزءُ الأول ، والحمد لله رب العالمين ، وسلامه على رسله أجمعين » ثم يضيف كاتب الفهرس المذكور أنه توجد تعليقات وإضافات بهامش الكتاب ، وأنه توجد فى خاتمته إشارة إلى بداية الجزء الثانى ، كما يوجد بجانب العنوان مايؤكد أن هذه النسخة كتبت فى حياة المؤلف ، والمخطوطة فى حالة جيدة ، لكنها متآكلة من أثر الحشرات مجلدة تجليدا شرقيا مطبوعة بخاتم ذى علامة ، ثم يختم هذه البيانات بقوله : « ومن الواضح أن المخطوطة فريدة ونادرة » وأرجح أنه تم الحصول عليها من بيروت[١] .

---

(١) حصلت مكتبة كلية دار العلوم على نسخة مصورة عن المجلد الأول المحفوظ بمكتبة جامعة برنستون من كتاب (دقائق الحقائق) في أوائل السبعينات، وهي تؤكد البيانات التي اسلفناها في الصفحات السابقة عن طبيعة الكتاب .

ولانعرف شيئا عن نسخ أخرى من هذا الكتاب أو باقى أجزاء النسخة المذكورة آنفا، غير أنه يوجد فى رسالة (فخر الدين الرازى وآراؤه) للمرحوم صالح الزركان ضمن الكتب المشكوك فى نسبتها إلى الرازى – مايلى : « دقائق الحقائق : نسب هذا الكتاب إلى الرازى فى فهرس أصفية بحيدار آباد برقم ٥١٥ – مطبوع ومترجم إلى الأوردية ، وجامعة أبروين برقم ٢٦٢ إلهيات – ولم أجد من يذكره غير بروكلمان فى الملحق ١ /٩٢٣) ثم يقول : « ولعله لسيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ فقد ذكر له حاجى خليفة رسالة بهذا الاسم فى كشف الظنون ٢ /٧٥٨ » . وتوجد نسخة من هذا الكتاب بمانشستر بإنجلترا برقم ٢٦٢ وثلاث فى جامعة برنستون بامريكا بالأرقام ١٠٠٢هـ، ١١٣٩هـ، ١٠٠٣هـ.

ولكن فهرس المكتب الهندى للمخطوطات العربية ، يذكر كتابا اسمه (دقائق الاخبار عما فى القرآن والحديث مما يتصل بأحوال أهل الجنة والنار) تتفق محتوياته تماما مع ما فى نسخة مانشستر، ونسخ برنستون الثلاث المذكورة، ويشير ايضا إلى ان منه نسخة فى برلين برقم ٢٧٧٨ ف ف . ويذكر ان الكتاب تاليف حمزة بن يوسف بن خليفة . فتلك هى حقيقة الكتاب الذى نسب خطأ إلى الرازى ، وظُن انه للآمدى ، وهو فى الحقيقة لغيرهما ولاعلاقة له بكتابنا « دقائق الحقائق » .

٣- رموز الكنوز :

ذكره البغدادى فى هدية العارفين[١] وقال : إنه كتاب فى الحكمة ، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء[٢] ، وذكره مستقلا عن « منائح القرائح » ، وابن تيمية فى (النصيحة)[٣] ، غير أن ابن خلكان يقول فى وفيات الأعيان[٤] : « فمن ذلك كتاب أبكار الأفكار فى علم الكلام ، اختصره فى كتاب سماه : منائح القرائح ورموز الكنوز » وقد نقل اليافعى نفس العبارة فى مرآة الجنان[٥] ويقول صاحب كشف الظنون[٦] : « وله أبكار الأفكار فى الكلام . . ومختصره رموز الكنوز له أيضا » .

والحق أن المنائح والرموز كتابان مختلفان ، وأن الثانى ليس مختصرا للأبكار ، بل

---

(١) انظره ١ /٧٠٧ .
(٢) انظره ٢ /١٧٥
(٣) انظر جهد القريحة ص ٢٤٤ .
(٤) انظره ٢ /٤٥٥
(٥) انظره ٣ /٧٣ ، ٧٤ .
(٦) انظره ١ /٤ .

هو كتاب في الفلسفة والأبكار في أصول الدين، والذى يؤكد ذلك ماذكره المؤلف فى الأبكار[١]، إذ يذكر المقولات العشر ويقول : « ومن أراد معرفة حقيقة كل واحد من هذه الأجناس ، على طريق الاستقصاء ، فعليه بمراجعة دقائق الحقائق ورموز الكنوز » ، وفى موضع آخر يشير إلى الفلاسفة السابقين على أرسطو ورأيهم فى حدوث العالم . ويذكر أنه استقصى ذلك فى دقائق الحقائق ورموز الكنوز[٢]، فهذا يؤكد لنا أنه كتاب فى الفلسفة لا فى علم الكلام ، وأنه سابق على (الأبكار) فكيف يكون اختصارا له ؟.

وقد سبق أن نقلت عن ابن أبى أصيبعة أنه قرأ بنفسه على الآمدى كتاب (رموز الكنوز فى الحكمة) لمودة أكيدة كانت بينه وبين أبيه ، ولم يكن الآمدى يدرس الفلسفة بدمشق إلا للخواص من التلاميذ ، فهذا – مع الإحالات المشار إليها – يدلنا على طبيعة الكتاب وموضوعه .

ومما يؤكد ذلك أيضا قول ابن تيمية فى (نصيحة أهل الإيمان)– كما نقل السيوطى[٣] فى جهد القريحة – عن الفلاسفة وأتباعهم : « وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا من هذا النمط ، وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب المباحث المشرقية ، وصاحب حكمة الإشراق ، وصاحب (دقائق الحقائق ورموز الكنوز) وهو يشير بذلك إلى الرازى والسهروردى والآمدى، ومؤلفاتهم الفلسفية.

ومن عجب أن يذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون[٤] هذا الكتاب ثم يقول : « المذكور فى الأبكار، اختصره من كتابه أبكار الأفكار » ، ولايفطن إلى تناقض الأمرين، على أن موضوع الكتابين مختلف كما يظهر من نصوص المؤلف التى أشرت إليها[٥] .

---

(١) الابكار ١ / ٢٩٩ ب .　　(٢) السابق ٢ / ١٨٥.

(٣) جهد القريحة ص ٢٤٤ ضمن كتاب (صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام) للسيوطى.

(٤) انظر كشف الظنون ١ / ٧٥٨.

(٥) هذا ويوجد فى مكتبة الازهر كتاب اسمه (رموز الكنوز) برقم ١٢٥ عام ، ٢٥ خاص وهو عبارة عن منظومة لمؤلف مجهول ، نسخ عام ١١١٠ هـ أولها :

وهو الذى يظهر من وقف السواد　　لمن تأمل الحديث والمراد

ولعلها لكمال الدين محمد بن موسى بن عيسى البويرى المتوفى سنة ٨٠٨هـ إذ يوجد له فى (فهرست مخطوطات برنستون – ص ٥٤١) كتاب بهذا الاسم برقم ٨٩١. وهو عبارة عن ارجوزة من ٢٠ الف بيت فى الفقه الشافعى والإلهيات والنحو ، عليها هوامش وتعليقات وبحالة جيدة ، ويحتمل أنها نسخت فى القرن ١٧ م وهى نادرة جدا ، وقد تم الحصول عليها من بريل – ليدن سنة ١٩٠٠ م وواضح ألا علاقة بينها – على كل حال – وبين كتابنا .

٤ - كشف التمويهات :

وهو من أهم كتبه الفلسفية ، وقد ألفه - أو أتم تأليفه - قبل سنة ٦١٧هـ ، بحماة وأهداه إلى أميرها « المنصور بن تقى الدين » ويبدو أن هذه الفترة ، والفترة السابقة عليها التى قضاها الآمدى بمصر ، كانتا أحفل مراحل حياته بالعمل فى حقل الفلسفة تعليما وتأليفا .

وفى النسخة التى أتيح لى الاطلاع عليها ، يشير الآمدى إلى أهمية كتاب (الإشارات والتنبيهات) ، ودقته ، وغموضه أحيانا ، وإلى طول اهتمامه به ، واشتغاله بالتعليق عليه وشرحه ، حتى بدا له أن يقدم ذلك الشرح خدمة لمن يكنى عنه بقوله : « فلان حرس الله عُلاَه ، فإنه الواقف فى نهايات أقدام الحكماءُ ، والعالم بتفاوت درجات العلماء ، والمحقق الذى يُشَار إليه فى الآفاق .. وطالما كنت أطلب من يعرف ماتحملته فى تحصيل هذا الشرح من المشاق ... فلما انتهيت إلى حضرته .. ومررت بعتبته ... وعرفت التفات خاطره إلى إتمام شرح هذا الكتاب ، لاجرم خضت فى تيار بحاره(١) ..الخ » وهو هنا يشير إلى أمير حماة المنصور بن تقى الدين كما صرح بذلك ابن أبى أصيبعة(٢) . ومن الملاحظ أن الآمدى لم يُهْدِ كتبه إلا للعلماء من الأمراء وهم : الملك المعظم ، والمنصور ، والعزيز .

وإذا أمكننا الإطلاع على النسخة الكاملة من هذا الكتاب ، فستعطينا بُعْدًا جديدا لثقافة الآمدى وإنتاجه العلمى، وهو الكتابة فى التصوف شرحا للجزء الأخير من (الإشارات) ، وهو جانب نفتقده فى سائر كتبه المعروفة الآن .

بقيت كلمة عن أماكن وجود هذا الكتاب وحقيقة موضوعه :

توجد نسخة من هذا الكتاب بمكتبة المتحف البريطانى بلندن برقم ٢٥٣ شرقى ، إلا أنها عبارة عن قطعة من الكتاب تبلغ ٣٣صفحة فقط ، تنتهى عند بداية الكلام على القضايا والتركيب الخبرى ، وقد نقلت عنها نسخة مصورة (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة ، طبعت عنها صورة لمكتبة دار العلوم ، وقد قرأتها ، وعليها اعتمدت فى وصف الكتاب وتحديد مضمونه .

---

(١) كشف التمويهات ل ٢ ب.

(٢) طبقات الأطباء ٢ / ١٧٥ .

وقد ذكر الأستاذ الزركان فى بحثه عن الرازى[١] أن للآمدى كتابا اسمه المآخذ ينتقد فيه شرح الرازى على الإشارات ، ثم أحالنا على مفتاح السعادة وعلى مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى .

وقد ذكر الأب قنواتى أن الآمدى ألف كتابه (كشف التمويهات) ضد فخر الدين الرازى ، وأنه توجد منه نسخة بالمتحف البريطانى(شرقى ١٣٩– ١٤٠) وأخرى فى برلين برقم ٥٠٨٤ وثالثة فى جار الله بتركيا برقم ١٣١٣ وهو أيضا يعتمد على صاحب (مفتاح السعادة) الذى ذكر أن للآمدى كتاب (المآخذ على الإمام الرازى فى شرح الإشارات – مجلد)[٢] وهو يتفق فى هذا مع القفطى فى إخبار العلماء بأخبار الحكماء [٣] .

ولى فى هذا الصدد بعض الملاحظات :

(أ) أنه من الخطر قبول المعلومات المكتبية ، التى ترد فى المراجع عن مؤلفات العلماء قبل تمحيصها وتوثيقها ، وذلك لأن هذه المعلومات لاتستند أحيانا إلى خبرة واقعية بالكتب نفسها .

(ب) أن صاحب مفتاح السعادة كان فى بياناته ، عن الآمدى وكتبه ، مجرد ناقل عن القفطى كما سبقت الإشارة ، ولكن مواطنه البغدادى – صاحب هدية العارفين وإيضاح المكنون – تدل بياناته على بحث أدق ، ومشاهدة للكتب التى يوردها ، بدليل أنه يحدد أحيانا حجمها ومكان وجودها ، كما أنه يورد تفاصيل لاتوجد عند غيره ، ويكفى أنه ذكر لنا فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) من مؤلفات الآمدى ٢٢ مؤلفا ، انفرد هو بثلاثة منها لم يذكرها غيره ، وهى (النور الباهر فى الحكمة) ونص على أنه موجود بدار الكتب العمومية باستانبول ، « وفرائد الفوائد » ونص على أنه مجلد فى الحكمة ، وكتاب الغرائب وكشف العجائب فى الاقترانات الشرطية « مجلد »، وهو يذكر كتابنا هذا فى هدية العارفين(١ /٧٠٧) قائلا : « وله من الكتب كشف التمويهات فى شرح التنبيهات » وكذا فى كتابه إيضاح المكنون (٢ /٣٥٨) دون أن يشير فيهما إلى

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٧٢ .
(٢) مفتاح السعادة ٢ /٤٩ .
(٣) إخبار العلماء للقفطى ل ٧٠ أ .

المآخذ، أو نقد الرازى فى شرحه للإشارات ، وقد مر بنا أنه توجد بمكتبة جار الله نسخة من شرح الآمدى هذا .

(جـ) أن النسخة التى تيسرت لى قراءتها من كشف التمويهات – وإن كانت ناقصة – لاتدل مطلقا على نقد الرازى كما يذكر القفطى ومن تابعه ، ولاعلى نقد إشارات ابن سينا نفسه ، كما يذكر خبراء معهد المخطوطات بظاهر هذه النسخة ، بل هى مجرد شرح دقيق محايد لكلام ابن سينا فى الإشارات ، يعتمد فيه أحيانا على مؤلفات اخرى لابن سينا كالشفاء وغيره .

ولو صح ان الآمدى وضع هذا الكتاب نقدا لشرح الرازى ، لقد كان من الواجب أن يشير فى مقدمة كتابه إلى هذا الكتاب الذى ينقده – كما فعل الطوسى فى شرحه (١ / ١٦١ – ١٦٣)، ولكننا لانجد اى إشارة إلى ذلك ، بل إنه لايذكر عبارة (كشف التمويهات) التى يبدو أنها احد الأسباب فى اعتباره تعقيبا ونقدا لشرح الرازى ، مع أنه يحرص فى المقدمات عادة على ذكر اسم الكتاب .

وأمر آخر ، وهو أن من تعرضوا لشرح الرازى بنقد ، كالطوسى ، أو بالموازنة بينه وبين الطوسى فيما بعد ، كالقطب التحتانى المتوفى سنة ٧٦٦ صاحب كتاب (المحاكمات بين الإمام والنصير الطوسى) الذى طبع بمصر سنة ١٢٩٠هـ لا يشير اى منهما إلى شرح الآمدى ، مع أنه فى نفس الموضوع كما يُدعى ، رغم أن الطوسى يشير إلى كلمة بعض (الظرفاء) عن شرح الرازى « إنه جرح لا شرح »، بل إن كتبا سابقة وتالية للقطب التحتانى تصدر خاصة بالمحاكمة بين الرازى والطوسى فقط ككتاب محمد بن سعيد اليمنى المتوفى سنة ٧٠٧ هـ باسم (المحاكمة بين نصير الدين والرازى) وقد طبع بطهران ، وكتاب محمد الاصفهانى (المحاكمة بين نصير الدين والإمام فخر الدين الرازى) فلم تواطأ الجميع على إغفال الآمدى ، وهو فى المكانة الفلسفية مثل الطوسى، وهما متعاصران تقريبا ؟ .

ولذا ، فإنى اقرر أن كلا من « المآخذ » و« كشف التمويهات » كتاب مستقل له موضوعه الخاص؛ هذا شرح للإشارات مستقل عن شرح الرازى، وذاك على الأرجح فى علم الكلام تلخيص ونقد لكتاب المطالب العالية للرازى ، وإن كان الأمر لايزال بحاجة

إلى مزيد من البحث والدراسة لكتاب «المآخذ» المشار إليه، والإطلاع على وثائق أخرى، كالنسخة الكاملة من كشف التمويهات .

٦- المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين :

وهو – كما يبدو من اسمه – فى تعداد المصطلحات الفلسفية والكلامية، وإن كانت الكثرة الساحقة منها فلسفية – وهذا موضوع الفصل الأول منه ، ثم بيان معانيها المختلفة ، وهو موضوع الفصل الثانى منه ، والكتاب يقوم على هذين الفصلين بعد مقدمة موجزة ، يشير فيها إلى اعتزامه تقديم (هدية سَنية من الأمور العلمية والآثار النفسية .. إلى المولى الصديق الفاضل ، الحبر الكامل ، رئيس العلماء ، وسيد الفضلاء ... خاصة أمير المؤمنين .. وذلك لشرف إخائه إلىّ ، وكريم امتنانه علىّ .. حتى أشار – أعلى الله مراتبه – بوضع مختصر جامع لشرح الألفاظ المتداولة فى اصطلاح الحكماء والمتكلمين ، ليكون هداية للمبتدئين ، وتذكرة للمنتهين .. » مما يوحى بأنه يهديه إلى أمير حماة الذى كانت علاقة الآمدى به أشبه بالأخوة والولاية، منها بالتبعية والرعاية ، وقد أهدى إليه الآمدى أيضا كتابه (كشف التمويهات فى شرح الإشارات) لاهتمامه بالدراسات الفلسفية ومعرفته بقيمتها .

وقد ذكر هذا الكتاب بين كتب الآمدى ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء (٢ / ١٧٥) والبغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وفى إيضاح المكنون (٢ /٣٢٧) والبستانى فى دائرة المعارف (ط سنة ١٩٥٦) وقال إنه : نشر فى مجلة المشرق المجلد ٤٨ لسنة ١٩٥٤ . وذكره بروكلمان منسوبا إلى فخر الدين الرازى ، يقول الأستاذ الزركان فى بحثه عن الرازى : (المبين : لم يذكره أحد من المؤلفين (يقصد منسوبا إلى الرازى) إلا بروكلمان ، غير أنى رجعت إلى فهرس آيا صوفيا ٢٣٨٤ وهو الرقم الذى أشار إليه بروكلمان ، فلم أجد كتابا بهذا العنوان، لا للرازى ولالغيره .... ولا أظنها إلا إحدى غلطات بروكلمان وخَلْطِه بين كتب الرازى والطوسى »[١] وقد خلط بروكلمان هذه المرة – غير منقص ذلك من قدره – بين الآمدى والرازى ، كما صنع فى كتاب (دقائق الحقائق للآمدى) إذ نسبه إلى الرازى ، كما ذكر الأستاذ الزركان

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٥١ .

فى بحثه عن (الرازى وآراؤه) (ص ١٣٣) وتوجد نسخة من هذا الكتاب بدار الكتب الظاهرية بدمشق برقم ٩١٩٩عام .

وقد وفقنى الله تعالى للحصول على صورة من نسخة الظاهرية هذه التى كتبت فى تاريخ غير محدد بعد وفاة المؤلف ، وكانت فى مكتبة الشيخ محمد قناوى ، ثم نقلت إلى الظاهرية بدمشق ، وله على هامشها بعض التعليقات وعليها اعتمدت فى وصف الكتاب ومحتوياته ، كما تيسر لى الاطلاع على ما نشر من الكتاب بمجلة المشرق البيروتية الكاثوليكية (فى العدد الثانى من المجلد الثامن والأربعين لسنة ١٩٥٤ فى الصفحات ١٦٩–١٨١) ، وهو عبارة عن نسخة خطية غير كاملة ، (تبلغ نصف النسخة الموجودة بالظاهرية) نشرت بمعرفة الأبوين ولهلم كوتش ، واغناطيوس عبده خليفة اليسوعيين عن نسخة صورها الأستاذ احمد إتش عن النسخة الموجودة فى مكتبة على أميرى برقم ١٢٠٩ ، وقد أشارا إلى أنها سبق أن استرعت انتباه الأب بويج عندما كان مقيما فى استانبول عام ١٩٣١ / ١٩٣٢ فنسخها ، وقد اعتمدا ايضا على ما نسخه ، ونقلا عنه الوصف المادى للمخطوطة ، الذى يرجح فيه أنها كتبت بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين .

ويلاحظ على هذه المخطوطة ، انها اقل ضبطا من نسخة الظاهرية فضلا عن نقصها ، كما أن اسم المؤلف فيها ، (سيف الدين أبى الحسن على بن يوسف الآمدى) بينما هو فى نسخة الظاهرية (سيف الدنيا والدين أبى الحسن على بن يوسف الآمدى) وكلاهما تعوزه الدقة ، ويقول الأبوان– فى لغتهما الخاصة – «إن ابحاثا تظل ضرورية لمعرفة سيرة المؤلف . . ومحتويات هذا الكتاب تجعله يستحق النشر» ، وارى أن تحقيق هذه الرغبة الأخيرة يحتاج ، أولا إلى تحقيق الكتاب ، ثم مقارنة محتوياته برسالة الحدود لابن سينا ، وبتعريفات الجرجانى ، وكشّاف التهانوى ، وأمثال هذه الكتب لمعرفة مكانته بين هذا الضرب من المؤلفات(١).

---

(١) قمت بالعمل المقترح هنا بعد الحصول على نسخة ثالثة بمكتبة الأزهر، مع مقدمة عن المصطلح الفني العربي، وخاصة الفلسفي، ونشر بمصر مرتين كما سبق ذكره ، وبعد ظهور الطبعة الأولى بعامين اصدر الدكتور عبد الأمير الاعسم ببغداد عام ١٩٨٥م نشرته للكتاب ضمن عمله المشكور «المصطلح الفلسفي عند العرب» (ظهرت طبعة له بالقاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩م)، لكنه كان حريصاً على ان يؤكد انه ينشر الكتاب لأول مرة وهذا غير صحيح، وانه يؤرخ للآمدي وجهوده العلمية لأول مرة ايضا ، برغم علمه برسالة الماجستير التي اعدتتها قبل نشرته الأولى بستة عشر عاماً، وإذا كنت آسف لشيء فلضعف التواصل العلمي بين أجزاء العالمين العربي والإسلامي .

٧- فرائد الفوائد :

ذكره البغدادى فى هدية العارفين ١ / ٧٠٧ ونص على أنه مجلد فى الحكمة، ولم أجد هذا عند غيره ، فلعله رآه بنفسه ، غير ان بروكلمان (فى الملحق) يشير إلى كتاب آخر للآمدى اسمه « الفريدةالشمسية » لا يعرف موضوعه، ويوجد بمكتبة المدينة بالحجاز برقم ١٤٤ ، ولا ندرى أهما كتاب واحد ، أم كتابان مختلفان؟ هذا، ويوجد فى مكتبة مهرشاه سلطان بتركيا كتاب تحت رقم ٢٩٨ ، بعنوان (فرائد الفوائد فى بيان العقائد) لأحمد بن محمد أمين، طبع عام ١٢٢٠هـ، ولا علاقة له بكتابنا .

جـ - علم الكلام :

لاتكاد المراجع تذكر شيئا عن شيوخ الآمدى فى هذا العلم ، وإن كانت تشير إلى أن ابن فضلان كان يُتْقن الأصلين - أصول الدين وأصول الفقه - ومن الطبيعى أن يكون الآمدى قد بدأ دراساته الكلامية فى بغداد ، ويبدو لى أن الآمدى قد اعتمد - بعد ذلك - على نفسه إلى حد كبير فى دراسة هذا العلم ، حتى بلغ تلك المنزلة التى يُدلُّ بها فى أوائل كتبه[١] ، والتى يشهد بها معاصروه ومن بعدهم ، من أنه صار أكبر متكلم فى عصره ، وأبرز المشتغلين بالدراسات العقلية على وجه العموم .

وتمثل مؤلفات الآمدى بوضوح - المرحلة الثانية من علم الكلام ، التى تسمى (كلام المتأخرين)[٢] والتى اختلط فيها الكلام بالفلسفة إلى حد كبير ، كما يظهر من الأبكار و« غاية المرام » و« المبين » و« المآخذ »، وإن كان للرجل موقف من الفلسفة سنشير إليه عند الحديث عن منهجه. وقد اعتنق المذهب الأشعرى ، ولعله آخر أعلامه المبرزين ، ولكنه يتميز عن أسلافه من شيوخ الأشاعرة ، سواء فى منهجه الذى حدده والتزمه إلى حد كبير كما سنبين ذلك ، أو فى آرائه التى تحرر فيها من التزام الأفكار السائدة فى المذهب إلى حد ما ، وهو يطلق لملكته النقدية العنان، فتتناول كل من سبقوه حتى أبا الحسن الأشعرى نفسه .

---

(١) انظر الأبكار ١ / ١٢ ، ب وغاية المرام ص ٤ .

(٢) انظر الموافقة لابن تيمية حيث يقول عن الآمدى والأرموى (٢ / ٢٣٢) . « وهما مع الرازى ونحوه أفضل بنى جنسهم من المتأخرين . . . » وانظر ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

أما مؤلفاته الكلامية فهى :

١ - أبكار الأفكار فى أصول الدين :

وهو موسوعة كلامية حافلة انجزها اثناء مقامه بمصر فيما أرجح ، ويبدو انه ظل ينقحها ويضيف إليها حتى اتمها فى سنة ٦١٢هـ اى قبيل رحيله من مصر إلى الشام، كما هو مدون على النسخة المنقولة عن نسخة المؤلف الاصلية التى سنصفها .

ويجمع كل مؤرخيه على ذكر «الابكار» فى مقدمة مؤلفاته كما فى أسماء الحكماء للقفطى (ل ١٧٠ أ) وهو ينص على أنه أربعة مجلدات فى أصول الدين ، ووفيات الأعيان لابن خلكان (٢ / ٤٥٥) ويسميه ابكار الأفكار فى علم الكلام ، وكذا فى مرآة الجنان لليافعى (٤ / ٧٤)، والبداية والنهاية لابن كثير (١٣ / ١٤٠)، وطبقات الشافعية للسبكى (٥ / ١٣٠)، وفى عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة (كتاب ابكار الافكار فى الأصول) وفى طبقات الشافعية لابن شهبة (ل ٤٧ ب) : «ابكار الافكار فى اصول الدين»، وفى طبقات ابن الملقن (مصنف الإحكام والابكار)، وفى مرشد الأنام (ص ٧٩٠)، وفى مفتاح السعادة (٢ / ٤٩)، وفى هدية العارفين (١ / ٧٠٧) وفى كشف الظنون (١ / ٤ ،١٤٥)، والأعلام للزركلى (٥ / ١٥٣)، ومعجم المؤلفين لكحالة (٧ / ١٥٥)، ودائرة معارف القرن العشرين (٢ / ٥٦٩)، وبروكلمان (١ / ٣٩٣)، ودائرة المعارف الإسلامية (٢ / ٦١٨)، وذكره أيضا روزنتال فى كتاب علم التاريخ عند المسلمين (٣٣٦) منسوبا إلى الرازى ونبه على ذلك مترجمه - الأستاذ صالح احمد العلى - ونسبه إلى الآمدى اعتمادا على ماجاء فى كشف الظنون، وذكره أيضا ابن تيمية فى كتابه (موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول) فى مواطن عدة ، وناقش مافيه ، بل إنه ينقل منه نصوصا تبلغ عدة صفحات احياناً(كما فى صفحات ٢ / ٢٣١ - ٢٣٩، ٢٤٠ - ٢٤٢ - ٢٤٤ - ٢٤٥) من طبعة السنة المحمدية بالقاهرة ، وهذه النقول تتفق تماما مع نسخة الابكار التى فى معهد المخطوطات العربية الآتى ذكرها .

أما عن نسخه :

فيذكر بروكلمان فى الأصل (١ / ٤٩٤) أنه توجد منه نسخة فى برلين برقم ١٧٤١ وفى آيا صوفيا برقم ٢١٦٣ ، وذكر فى الملحق ، كما جاء فى دائرة المعارف

الإسلامية أيضاً، أنه توجد منه نسخة فى سراى بتركيا برقم ١٧٧٤ ، ١٧٧٥ وفى كوبريللى برقم ٧٩٤ وفى السليمانية برقم ٧٤٧ وفى بيروت ٣٨٩، ويحيل على مجلة المشرق البيروتية (٤ / ٤٠٠ – ٤٠٣) وقد رجعت إلى المجلد المذكور من المجلة الصادر فى سنة١٩٠١ فوجدت فيه مقالا للأب انستاس الكرملى (فى ص ٤٠٠– ٤٠٣) عن الصابئة أو المندائية ينقل فيه نصوصا تبلغ أربع صفحات من كتاب الأبكار ويقول فيه : « وقد وجدت افضل متكلمى الأشعرية سيف الدين أبا الحسن بن ابى على الآمدى قد احسن تمييز هذه الفرق الأربع (التى افترقت إليها الصابئة) وفاق سائر كتبة العرب ومؤرخيهم فى وَصْفها ، وإنعام النظر فى تدقيق البحث عنها ، وذلك فى كتابه الجليل المترجم بكتاب ابكار الأفكار ، وهو غير مطبوع إلى يومنا هذا ، وعزيز الوجود ، ولهذا أُورد كلامه هنا بتمامه ، أولا : إثباتا لدرر كلامه ومعرفة مقاله ، وثانيا : إقرارا بفضله وعلوّ مكان كماله ، قال – ولله دره من قائل » ثم ينقل نصوصه وهى تقابل من النسخة المصورة بمعهد المخطوطات العربية اللوحات من ١ / ٢٢١ أ إلى ٢٢٣ أ ولاتكاد تختلف عنها إلا فى ألفاظ نادرة ، ثم يقول الأب انستاس فى آخر مقاله – بعد أن ينقل نصوص ابن خلدون عن الصابئة – : « وبين أسماءِ هذه الفرق وأسماءِ الفرق التى ذكرها سيف الدين الآمدى بون بعيد بيِّن، غير ان الفرق التى ذكرها هذا العلامة الأخير ، هى أصح لأنها تنطبق على حقائق راهنة ، ومذاهب ذكرها أغلب المؤرخين والعلماء» .

هذا ولم يذكر الكرملى أية بيانات عن النسخة التى ينقل عنها من الأبكار، ولعله ينقل عن نسخة بيروت التى ذكرها بروكلمان ودائرة المعارف الإسلامية .

وتوجد من الكتاب عدة نسخ فى آيا صوفيا ٢١٦١ – ٢١٦٨ وقد صور معهد المخطوطات العربية بالقاهرة نسخة آيا صوفيا التى تحمل رقم ٢١٦٥ ، وفى فيض الله برقم ١١٠١ نسخة تحمل اسم (أبكار الأفكار) وقد صورت عنها نسخة أخرى لمعهد المخطوطات العربية أيضا ، وهى كتاب آخر للآمدى سأتحدث عنه فيما بعد(١) .

كما توجد فى دار الكتب المصرية نسختان كاملتان من الكتاب ، إحداهما برقم

(١) كما توجد نسخ اخرى له فى تركيا ففى مكتبة ولى الدين باستانبول نسخة فى ٥٥٤ ص برقم ١٩٧٨ وفى أسعد افندى اخرى برقم ١١٣٧ وفى عاطف افندى ثالثة برقم ١٢١١ وفى داماد زاده رابق برقم ١٣٣٠ .

١٩٥٤ علم الكلام ، والأخرى برقم ١٦٠٣ علم الكلام ، وهذه الأخيرة تقع فى ٣١٩ ورقة وفى أولها فهرس مفصل لموضوعات الكتاب ، وقد تم نسخها فى الخامس والعشرين من شهر صفر سنة ١٢٥٤هـ بيد عبد الله بن وبردى زادة ، وليس على هامشها تصويبات إلا فى النادر القليل ، كما فى ل ٧٣ ب و ٢٣١ ب ، ٢٩٨ أ ، ب .

أما النسخة الأولى ، فنقلت عنها فى تاريخ متأخر ، إذ تم نسخها فى ٢٦ رمضان سنة ١٣٥٣ هـ وتقع فى مجلدين كبيرين : الأول : يقع فى ١٠٠٠ صفحة والثانى فى ١٣١٤ صفحة بخط نسخى جميل .

كما يوجد فى مكتبة (طلعت) بدار الكتب المصرية أيضا نسخة ثالثة برقم ٥٣٤ علم الكلام إلا أنها تحتوى على الجزء الثانى فقط من الكتاب ، وتقع فى ١٨٢ ورقة كتبت بخط دقيق ، وقد نص فى ختامها (ل ١٨٢ ب) على أنه فرغ من تاليف الكتاب سنة٦١٢هـ ، وتوجد على هوامشها تعليقات بتوقيع مصطفى الحمامى ، أما ناسخها ، أوتاريخ نسخها ، فلا توجد إشارة إليهما ، ولكن يبدو من طريقة كتابتها أنها قديمة جدا، ولايبعد أن ترجع إلى القرن السابع الهجرى ، وبداية هذا الجزء تتفق مع بداية النسختين السابقتين وتختلف مع نسخة معهد المخطوطات العربية – مما يوحى بأنها الأصل ، لهما ولعل البحث يكشف عن وجود الجزء الأول منها .

أما نسختا معهد المخطوطات ، فإحداهما – وهى برقم ٣ توحيد فى فهارس المعهد – مصورة عن مخطوطة مكتبة فيض الله بتركيا كما سبق ، وتقول بيانات المعهد : إنها لكتاب « أبكار الأفكار » لسيف الدين الآمدى ، وإن عدد أوراقها ١٨٠ ورقة ، كتبت فى القرن السابع الهجرى .

والحقيقة أن هذه المصورة عبارة عن كتاب آخر فى علم الكلام لا صلة له بابكار الأفكار ، أرجح أنه كتاب (المآخذ على الإمام الرازى) وسأتحدث عنه فيما بعد .

وأما النسخة الأخرى فهى جزءان ، يحملان رقم ١، ٢ توحيد فى فهارس المعهد ، وهى نسخة بالغة الأهمية والنفاسة، وقد تم تكبير صورة عنها لمكتبة كلية دار العلوم ، وقد قرأتها ، وقارنت بينها وبين نصوص غاية المرام تفصيلا .

وفى آخر الجزء الأول من هذه النسخة (ل ١ / ٣٠٢ أ) مايلى : « تم النصف الأول من أبكار الأفكار فى أصول الدين للإمام العلامة سيف الدين الآمدى رحمه الله تعالى ، وهو من الأصل الذى بخط مصنفه رحمه الله ، أربعون كراسا ونصف كراس ، ويتلوه النصف الثانى إن شاء الله تعالى الأصل الأول : فى الجواهر وأحكامها ... » .

أما الجزء الثانى فيبدأ فعلا بالأصل المذكور (الجواهر وأحكامها) بعد صفحة العنوان وفى آخر لوحة منه (٢ / ٣١١ب) مايلى : « وبما انتهينا إلى ههنا تُم الكتاب ، والله المسؤل وهو المأمول أن يجعله نافعا فى الدنيا ، وذخيرةً صالحة فى الأخرى ، وأن يصلى على محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وأصحابه أعلام الدين ، والحمد لله رب العالمين ، وكان الفراغ من تأليفه فى منتصف شهر ذى الحجة من شهورسنة اثنتى عشرة وستمائة » .

كما يوجد فى الصفحة الأولى من الجزءين تملك بخط خليل بن كَيْكَلْدَى العلائى وآخر لتاج الدين السبكى مؤرخ بسنة ٧٦٣هـ ، مما يدل على أن النسخة كتبت قبل سنة ٧٦١هـ حيث لم يحدد تاريخ النسخ – غير أن خطها فى غاية الوضوح والجمال ، وكل من كيكلدى والسبكى من كبار شيوخ الأشاعرة المتأخرين ، فالأول هو أبو سعيد صلاح الدين خليل بن بدر الدين كيكلدى العلائى المتوفى سنة ٧٦١هـ ، وأما الثانى فهو تاج الدين عبدالوهاب السبكى صاحب طبقات الشافعية .

ويلاحظ أيضا أن هذه النسخة روجعت بعناية ، وعلى هوامشها تصحيحات كثيرة لا تكاد تخلو منها صفحة .

وقد سبقت الإشارة عند الكلام على (دقائق الحقائق)ورموز الكنوز ، أنه كثيرا ما يحيل عليهما وعلى مؤلفاته الفلسفية والمنطقية جملة فى الأبكار ، وأنه يشير إلى مؤلفات أصولية أيضا كما سبق فى الكلام على « لباب الألباب »، كما بينت فى كلامى على « الإحكام ومنتهى السول » أنه كثيرا ما يذكر الأبكار ويحيل عليه فيهما ، وبينت هناك مواضع ذلك أيضا .

ويعتبر كتاب (الأبكار) أهم مؤلفات الآمدى الكلامية وأبعدها أثرا ، وهو يشبه فى هذا « الإحكام » فى علم أصول الفقه ، ويعد أحد المراجع الأساسية فى علم الكلام فقد

اعتمد عليه الإيجى فى (المواقف) كما يصرح الجرجانى فى شرحه له[١] ، وكان فى وقت ما مع نهاية العقول والأربعين للرازى ، والمواقف للإيجى ، وشرح المقاصد للتفتازانى الكتب الخمسة المتداولة بين أصحاب هذا الفن[٢] .

ولعل أكثر الناس اهتماما بالآمدى وكتابه أبكار الأفكار ، هو ابن تيمية فى كتابه « الموافقة » كما سبقت الإشارة ، وهو يذكر فى هذا الكتاب موافقة أبى الثناء الأرموى للآمدى فيما يسوقه من حجج فى الأبكار على بطلان التسلسل وغير ذلك من المسائل ، وينبه على احتمال تأثره به ، يقول ابن تيمية : « والوجوه التى ضعف بها الآمدى ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق فى كثير منها ما ذكره الأرموى ، وهو متقدم عليه ، فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح ، فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ[٣] . . . » وفى موضع آخر يرجح تأثره به ونَقْلَه عنه[٤] .

أما اسم الكتاب فلا يبعد أن يكون قد أخذه عن غيره أو توافقا عليه ، كما لاحظنا فى (الإحكام) و كما سنبين فى (غاية المرام) إذ يوجد مخطوط فى دار الكتب المصرية برقم ٢٨ حديث باسم (أبكار الأفكار فى مشكل الأخبار) لمؤلف مجهول يحتمل أن يكون قد عاش فى القرن السادس أو بعده ، لأنه ينقل عن البغوى (الحسين بن سعد بن محمد) المتوفى سنة ٥١٠ هـ[٥] ، ويشبه أن يكون كتابه هذا مختصرا لكتاب أبى جعفر الطحاوى (شرح معانى الآثار) . ويوجد فى مكتبة لاله لى بتركيا تحت رقم ٢١٧٠ كتاب بعنوان (جنة أبكار الأفكار) لشمس الدين الدلجى ، وفى المكتبة نفسها مخطوط تحت رقم ٢٩٢ لعلى بن محمد الآمدى (وهو غير سيف الدين) بعنوان (شرح التهذيب) ، وقد طبع سنة ١٢٠١ هـ فى ٢٦٨ صحيفة . ويبدو أن علاقة هذه الكتب الثلاثة بكتابنا تقتصر على مجرد التوافق أو التشابه فى العنوان .

هذا ، وقد اختصر الآمدى كتابه (الأبكار) فى كتاب آخر هو :

---

(١) شرح المواقف ١ / ٤ ويشير إلى هذه الحقيقة الأبوان قنواتى وجارديه فى (الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام) ١ / ١٦٥ .

(٢) انظر الرازى وآراؤه الكلامية ص ٤٧ .

(٣) الموافقة ٢ / ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٤) الموافقة ٢ / ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٥) وفيات الأعيان ١ / ٤٠٢ .

منائح القرائح :

نص على ذلك ابن خلكان فى الوفيات (٢ / ٤٥٥)، ونقل عنه ذلك البستانى فى دائرة معارفه (١ / ٣٥٢)، ونص عليه أيضا اليافعى فى مرآة الجنان (٤ / ٧٤) غير أنه يسميه (مناهج القرائح)، وهو تحريف يتابعه عليه صاحب كشف الظنون (٢ / ١٨٤٦) .

وقد أورد هذا الكتابَ ضمن مؤلفات الآمدى أيضاً – دون النص على أنه مختصر للأبكار – ابنُ أبى أصيبعة فى عيون الأنباء (٢ / ٢٧٥)، والسبكى فى الطبقات (٥ / ١٣٠)، وابن الملقن فى طبقاته أيضا (ل١٧٥ب) غير أنه يسميه(مفاتيح القرائح)وهو تحريف أيضا ، وصاحب مرشد الأنام (٧٩٠) وصاحب مفتاح السعادة (٢ / ٤٩) . والبغدادى فى هدية العارفين (١ / ٧٠٧) وهو الذى نص على أنه يقع فى مجلد واحد ، ولكنه لم ينص على موضوعه ، وسركيس فى معجم المطبوعات (١٠) .

هذا ولا نعرف مكان وجود الكتاب[١] ، وليس من البعيد أن يكون موجودا فى تركيا ؛ لأن صاحب هدية العارفين ينص على أنه مجلد ، مع أن هذا الوصف –فيما نعلم – لم يرد عند أحد من قبله كما لا يبعد أن يكون الآمدى قد اختصر فيه كتابه الكبير (الأبكار) كما فعل فى منتهى السول الذى اختصر فيه الإحكام ، على أن الآمدى قد اختصر الأبكار أيضا فى كتابه الذى قمنا بتحقيقه فى الجزء الثانى من هذه الرسالة وهو :

٣- غاية المرام فى علم الكلام :

وقد ذكره ابن أبى أصيبعة – تلميذ الآمدى – فى عيون الأنباء (٢ / ١٧٥)، كما عده البغدادى فى هدية العارفين بين مؤلفات الآمدى ، ونص على أنه مجلد مما يرجح أنه رآه ، وخاصة أن النسخة الوحيدة التى أمكنت معرفتها من هذا الكتاب توجد فى مكتبة (شهيد على) بتركيا تحت رقم ١٦٩٤ ، وقد صورت عنها نسخة مصغرة لمعهد

(١) لقد بحثت فى كافة الفهارس الموجودة فى مصر ، فلم أهتد إلى نسخة أخرى ، واستعنت بخبيرى المخطوطات المرحوم الأستاذ فؤاد السيد الأمين السابق لمخطوطات دار الكتب المصرية ، والأستاذ رشاد عبدالمطلب وكيل معهد المخطوطات بالقاهرة الذى تفضل فشاركنى فى توجيه رسالة إلى الاستاذ فؤاد سيزكين المقيم فى ألمانيا، والذى يقوم الآن بمهمة شبيهة بتلك التى قام بها بروكلمان ، ولكن لم يصلنى رد على هذه الرسالة ، فقمت بالتحقيق معتمدا على الأصل الوحيد المصور مقارنا بأبكار الأفكار خاصة ، ثم بسائر مؤلفات الآمدى التى تيسرت لى ، وهى خمسة كتب أخرى .

المخطوطات العربية بالقاهرة طبعت منها صورة لمكتبة كلية دار العلوم ، وقد كانت هى الأصل الذى اعتمدت عليه فى عملية التحقيق التى أنجزتها فى القسم الثانى من هذه الرسالة، ونشرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بالقاهرة، عام ١٩٧١م .

ومما يؤكد ذلك الترجيح أن حاجى خليفة يقدم لنا معلومات دقيقة تدل على خبرة واقعية بالكتاب ؛ إذ يقول فى كشف الظنون (٢ / ١١٩٣) : « غاية المرام فى علم الكلام للإمام سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على الآمدى المتوفى سنة ٦٣١، أوله « الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته . . .الخ ، ذكر فيه أبكار الأفكار ورتبه على ثمانية قوانين » وهذه المعلومات لم يذكرها أحد غيره، مما يؤكد رؤيته للكتاب .

وقد أشار ابن تيمية فى كتابه الموافقة إلى كتاب غاية المرام للآمدى – مع أن كل النصوص التى نقلهاعن الآمدى وناقشها فى هذا الكتاب ، مأخوذه من (أبكار الأفكار) ، وقد سبقت الإشارة إلى بعضها – وذلك حيث يقول بعد مناقشته لمشكلة الإرادة فى الموافقة : (والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار وما فيها من التناقض، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات ، إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذى هو نهاية أقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهاية عقولهم فى دراية أصولهم[١]) وواضح أنه يشير إلى كتاب (نهاية الأقدام) للشهرستانى ، وكتاب (غاية المرام) للآمدى، وكتاب (نهاية العقول) للرازى ، وقد ألف ابن تيمية كتابه هذا لمناقشة مناهج المتكلمين وخاصة منهج الأشاعرة بالصورة التى انتهى إليها على يد الرازى والآمدى[٢].

غير أنى أشير بهذه المناسبة إلى أن ابن تيمية ، رغم عنايته الفائقة بمؤلفات الآمدى، لم يقرأ – فيما أرجح – كتاب غاية المرام خاصة ، أو فى الأقل لم يقرأه قراءة كاملة ، وذلك أنه يشير فى الموافقة إلى مناقشة الآمدى لأدلة حدوث العالم وتزييفه لها ، ثم يذكر أنه اعتمد على دليل لا يقل عنها ضعفا وهو حدوث الأعراض ، وعدم خلو الجواهر عنها ، ومالا ينفك عن الحوادث حادث[٣] ، وهذا إن صح بالنسبة لموقف الآمدى فى الأبكار ، فهو لايصدق على موقفه فى غاية المرام[٤] ، وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد .

---

(١) الموافقة – تحقيق حامد الفقى ١ /٢٠٣ . (٢) انظر السابق ١ / ١ – ١٠ .
(٣) انظر الموافقة ٢ / ٢٣١ . (٤) انظر غاية المرام ٢٢٩ وما بعدها والأبكار ل ٢ / ١٩١ .

ويبدو أن الآمدى قد اقتبس هذا العنوان – كما أشرنا بالنسبة إلى تسميته الأبكار والإحكام ودقائق الحقائق – عن والد الإمام الرازى الذى ألف كتابا بهذا العنوان ، قال عنه السبكى : « من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقا » ووصف مؤلفه بأنه كان فصيح اللسان ، قوى الجنان ، فقيها أصوليا متكلما » وتحدث عنه ابن أبى أصيبعة (٢ / ٣٥)، وتوفى سنة ٥٥٩(١) . على أنه توجد كتب تالية كلامية وفقهية لاعلاقة لها بكتابنا منها :

١) كتاب غاية المرام شرح بحر الكلام للحسن أبى بكر القدسى الحنفى المتوفى سنة ٨٣٦هـ وهو شرح لكتاب أبى المعين النسفى (بحر الكلام) أتمه مؤلفه سنة ٨٣٢هـ ، توجد منه نسخة خطية فى مجلد واحد بالمكتبة التيمورية بالقاهرة برقم ٢٢٣ ، ونسخة فى مكتبة لاله لى ٢٢٧٠، وأخرى فى يحيى أفندى رقم ١٩٨ ، وأخرى بمكتبة كوبريللى ١٥٠ عقائد .

٢) وفى نفس المكتبة تحت رقم ٣٠٦ مجاميع كتاب بعنوان (غاية المرام فى عقائد الإسلام والتوسل بأسماء الله الحسنى «للشيخ أحمد الأشهب الفيومى، وهو منظومة نونية طبعتها مطبعة الترقى بالقاهرة سنة ١٣١٨هـ ، وكان صاحب كشف الظنون (٢ / ٤٥٣) قد أشار إلى كتاب اسمه (غاية المرام فى عقائد الإسلام) ، فلعله هو .

٣) وفى التيمورية أيضا برقم ٢٤٨ كتاب للعلامة ابن سليمان الكنكاتى الشيعى المتوفى سنة ١١٠٧ كتاب اسمه (غاية المرام وحجة الإسلام) طبع فارس سنة ١٢٧٢هـ.

٤) ويوجد فى مكتبة الأزهر برقم ١٧٧ عام / ٧١ خاص كتاب لمحمد بن أبى العباس أحمد الرملى اسمه (غاية المرام فى شرح شرورط المأموم والإمام) .

٥) ويوجد بالمكتبة العمومية باستانبول كتاب بعنوان (غاية المرام فى أسماء الرجال) برقم ١٢٠٩، وتوجد نسخة أخرى من الكتاب نفسه لمحمد بازلى الكردى برقم ١٠٤٢ ، كما توجد من نفس الكتاب ونسخه أخرى بمكتبة نور عثمانيه بعنوان « غايه المرام فى رجال البخارى» لمحمد بن محمد داود – البازلى برقم ٩٢١ مجلد – وهو من علماء القرن العاشر الهجرى .

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٠ ، وانظر أيضا عن الخطيب وكتابه هذا نشأة الفكر للدكتور النشار ١ / ٢٧٤ .

ونظرا لأن غاية المرام هو موضوع القسم الثانى من هذه الرسالة ، ولأنى قد اعتبرت أبكار الأفكار كالأصل له ، واستعنت به فى توثيق نصوصه وتحقيقها ، فينبغى أن أقدم كلمة فى طبيعة العلاقة بين الكتابين :

يظهر بشكل قاطع لكل من يقرأ الكتابين أنهما لمؤلف واحد ، وأن الغاية تبدو كمختصر للأبكار ، وقد نبهت فى التحقيق على مواضع عدة من الكتابين اتحدت فيها العبارة تماما إلا من فوارق نادرة(١) ، ولكننى أوجه النظر هنا إلى موضعين لهما أهمية خاصة ، أما الأول فهو الورقة المفقودة من الأصل الذى اعتمدت عليه لغاية المرام ، وهى اللوحة ١٢٧أ ، ب ، وما نقلته عن الأبكار استيفاء لهذا النقص من اللوحة ١ / ١٦٢أ ، ب ؛ حيث يؤكد السياق – فيما يسبق الجزء الساقط وما يلحقه – الاتفاق التام بين الكتابين(٢). أما الموضع الثانى فهو كلام الآمدى فى غاية المرام على مسألة التسلسل (ص٩ – ١٥) وفى الأبكار (١ / ١٤٢أ – ٤٣ب) ومانقله ابن تيمية عن الآمدى فى الموافقة (٢ / ٢٣٨ – ٢٤٠)؛ فإنا نجد الكتب الثلاثة متفقة تماما اللهم إلا فى ألفاظ معدودة ، وليس أدل من ذلك على انتماء الكتابين المذكورين لمؤلف واحد ، فإذا كان الأبكار – لشهرته وتعدد نسخه بين أيدينا ، وما نقلته المصادر المختلفة عنه كما سبقت الإشارة إليه – لايشك فى نسبته إلى الآمدى ، فكذلك كتابنا هذا . وأخيرا فإنى أشير إلى أمرين آخرين يؤكدان نسبة كتابنا هذا إلى الآمدى صاحب الأبكار :

أول هذين الأمرين : ورود بعض النصوص فى الكتابين على نحو واحد حتى ليتكرر فيها نفس الخطأ ، فمن ذلك إيراده فى الأبكار (١ / ١٨٣أ) للآية الكريمة من سورة النحل ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ على هذا النحو الخاطىء ﴿إنما أمرنا لشىء . . ﴾ ويقع فى نفس هذا الخطأ فى غاية المرام (ل ٤٩ أ)، ويبدو أنها التبست عليه بالآية الكريمة من سورة يس ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ . والمهم هنا دلالة ذلك على نسبة الكتابين لمؤلف واحد ينقل ماأثبته من نصوص فى أحد كتابيه إلى آخر دون أن يفطن إلى ماوقع فيه من لَبْسٍ وخطأ .

---

(١) انظر مثلا غاية المرام (ص ١٦، ١٧، ٩٠ ، ٩٨) والتعليقات بهامشها .

(٢) انظر ص ٦١ ، ٦٢ من غاية المرام، ط أولى ١٩٧١ بالقاهرة .

أما الأمر الثانى : فهو احتواء غاية المرام على أفكار خاصة بالآمدى لم تنسب إلى سواه ، وذلك كقوله بجواز استناد القديم إلى الفاعل المريد المختار(١). مما أشار إليه بعض المؤلفين اللاحقين ، واعتبره قولا انفرد به الآمدى(٢) .

ولكن ... هل يعتبر غاية المرام مختصرا للأبكار ؟

هذا مايبدو بوضوح لمن يقارن بين الكتابين ، إلا أنه سيلمس تطور تفكير المؤلف فى عديد من المواضع بحيث ينقد فى الغاية بعض ماأقره فى الأبكار ، مما سنشير إليه فى مواضعه من هذه الدراسة ، ونشير هنا على سبيل المثال إلى ماذكره الآمدى حول حدوث العالم فى (الغاية) ونقده للأدلة الكلامية التقليدية كالإمكان والجوهر والعرض (ص ٢٤٦ ومابعدها) ، وإلى وماذكره فى الأبكار ل ٢ / ٩٤ ب ومابعدها ؛ حيث اعتمد على دليل الجوهر والعرض لإثبات حدوث العالم ، وهذا مما يؤكد كون الغاية لاحقا للأبكار ، إذ هو يحوى خلاصة الأبحاث الموجودة فيه، مع إضافة تحقيقات جديدة ، ويشهد لهذا قوله فى مقدمة (غاية المرام) ، « وضمنته أبكار الأفكار » فإنه من البعيد أن تكون هذه الكلمة مجرد استعمال مجازى ، خصوصا إذا لاحظنا إشارة المؤلف فى مقدمة منتهى السول إلى كتاب (الإحكام) والأول يعد اختصارا للأخير ، على أن العادة الجارية أن يصدر المؤلف كتابه الكبير ، ثم يوجزه فى الملخص ، ولو حدث العكس – وهذا نادر – فإنه يستأنف تأليفا جديدا لاينقل فيه عبارات كتابه الموجز بنصها فى أكثر الأحيان .

وحتى يطمئن القلب إلى هذا الرأى فإنى أشير إلى عدة أمور تبدو معارضة له :

١– ان الآمدى لايشير إطلاقا فى غاية المرام، سوى المقدمة، إلى كتابه الأبكار ، أو يحيل عليه كعادة المؤلفين ، خاصة أن الأول مختصر للأخير .

٢– أن التاريخ المدون فى ختام كتاب (غاية المرام) يدل على أنه نسخ فى حياة المؤلف سنة ٦٠٣هـ ، بينما التاريخ المسجل فى ختام الأبكار، فى نسخة آيا صوفيا ونسخة القاهرة – طلعت ، يدل على أنه انتهى من تأليفه فى منتصف شهر صفر سنة ٦١٢هـ كما ذكرت من قبل .

---

(١) انظر غاية المرام ل ١٠٢ ب .

(٢) انظر الدرة الفاخرة لمنلا عبد الرحمن الجامى ص ٢٧٧ .

٣- احتواء كل من الكتابين على آراء تبدو مخالفة لما فى الآخر ، مما أشرت إلى نماذج عديدة منه فى الهوامش التى قارنت فيها بين الكتابين فى غاية المرام(١).

وردا على ذلك أقول :

أ- أما مسألة الإحالة فمما يهون منها ان المؤلف لايشير فى غاية المرام أيضاً إلى أى كتاب آخر له ، والإحالة الوحيدة فى هذا الكتاب كانت مجملة . إذ احال فى مناقشته لمسألة المعدوم على (مؤلفاته المنطقية) (ل ١٠٨ أ) ، وكما أنه لايحيل فى غاية المرام على الأبكار ، فهو ايضا لايحيل فى الأخير على الأول ، ولو كان غاية المرام اسبق تأليفا لقد كان من المتوقع ان يحيل عليه فى الأبكار ، كما أحال فيه على عدة كتب أخرى منطقية وجدلية واصولية كما أشرت فيما سبق .

على أنا نجد محقق كتاب (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه)(٢) يشير إلى أن ابن حزم يحيل فى كتاب (التقريب) على كتابه (الفِصَل) ويحيل فى هذا الأخير على الكتاب الأول ، ورغم هذا يقول : إن هذا (لايدلنا على أن التقريب سابق للفصل فى الزمن . . وقد يدل على أنه توفر على تأليف الكتابين دون استيفاء لأحدهما قبل الآخر ، وأنه كان يراوح فيما بينهما) ، ويميل برغم هذا إلى أن (التقريب) لاحق لكتاب (الفصل) . أما الآمدى فإنه لم يشر قط فى الأبكار إلى غاية المرام أو اية مؤلفات كلامية أخرى له ، بينما أشار فى مقدمة غاية المرام إلى أبكار الأفكار .

وقد يقع لبعض المؤلفين ممن جرت عادتهم بالإحالة كثيرا على مؤلفاتهم الأخرى أن يهمل ذلك أحيانا ، ومن نماذج ذلك مالاحظه (اسين بلاسيوس) على كتاب (معارج القدس) للإمام الغزالى ، ومع ذلك ، فإنه لايجد هذا الأمر وحده كافيا للشك فى نسبة هذا الكتاب المذكور إليه(٣) .

ب- أما بالنسبة للتاريخ المسجل على مخطوطتى الكتابين وما قد يفيده من سبق الغاية للأبكار ، فإنه لايقوى على معارضة مضمونهما الذى يدل على عكس ذلك ، على

---

(١) انظره (ط ١٩٧١م) ص ٢٥٨ - ٢٧٤ .

(٢) انظر (التقريب . . .) تحقيق الدكتور إحسان عباس . مقدمة المحقق ص : ب ، جـ .

(٣) انظر كتاب (فى النفس والعقل) د. قاسم ص ١٠٠ .

أنه يمكن تفسيره بمثل مانقلته عن الدكتور إحسان عباس – محقق (التقريب) – بشأن كتابى ابن حزم (الفصل والتقريب) . وقد شرع الآمدى فى تأليف كتابه (الإحكام) بعد وصوله إلى دمشق سنة ٦١٧ وأهداه إلى الملك المعظم كما يقول فى المقدمة التى كتبها قبل أن يتم الكتاب ، ولم ينته من تأليفه إلا سنة ٦٢٥ بعد وفاة الملك المعظم، مما يدل على طول الوقت الذى كان يبذله فى تأليف كتبه الكبار ، فلعله بدأ فى تأليف الأبكار ، ثم فى الغاية بعد ذلك ، ولكنه أنجزه سريعا لصغره ، ولم ينجز الأبكار إلا فى سنة ٦١٢هـ.

وهناك احتمال آخر ، وهو أن يكون الرجل قد أعاد تأليف كتابه الكبير مرة ثانية بعد خروجه من مصر إلى حماة ، كما حدث لغيره من المؤلفين . واحتمال أخير ، وهو أن يكون تاريخ النسخ المسجل على كتاب (غاية المرام) خاطئا ، أو محرفا ، وهو الأشبه.

جـ- وأما الاختلاف الواقع بين الكتابين ، فهو يؤكد كون الغاية لاحقا للأبكار بعد أن ثبت أنهما لمؤلف واحد ، وذلك أننا سنبين فى هذه الدارسة أن الآراء التى نصرها فى «الأبكار» أقرب إلى التزام السائد فى المذهب ، بينما تعبر الآراء التى انتهى إليها فى «الغاية» عن روح متحررة من هذا الالتزام إلى حد ما ، وهذا هو مايوافق منطق التطور ، فقد بدأ الرجل أشعريا ، وعاش أشعريا طول حياته، فمن الطبيعى أن يجرى أول الأمر على ماهو السائد بين الأشاعرة ، ، فإذا مااستحكم واكتملت معارفه وأدواته ، وطال نظره فى مواضع الخلاف ، نزع إلى آراء مستقله ، أو استقى بعض النظريات من خارج النطاق الأشعرى ، إيمانا منه بقوتها وصدقها ، واستجابة لروحه النقدية الغلابة ، وهى مرحلة من مراحل التطور الفكرى ، تشبه من بعض الوجود بدايتّه الحنبلية مجاراة لما هو سائد فى بلده، وانتقاله بعد ذلك إلى المذهب الشافعى فى بغداد ، بعد أن تقدم فى الدراسات الفقهية والأصولية والجدلية.

والآن فلننتقل إلى باقى كتبه الكلامية :

٤- خلاصة الإبريز - تذكرة الملك العزيز :

هى رسالة موجزة فى العقائد ألفها للملك العزيز بن صلاح الدين ، وليس العزيز بن الظاهر صاحب حلب . وصلة الآمدى بالعزيز بن صلاح الدين معروفة ، وقد رجحنا أنه جاء معه إلى القاهرة بعد أن استولى على دمشق سنة ٥٩٢هـ ، كما جاء معه أيضا موفق الدين عبد اللطيف البغدادى ، الذى ألف له أيضا رسالة فى الحديث سماها (اللواء العزيز باسم الملك العزيز) ذكرها ابن أبى أصيبعة(١) ، وقد نص أيضا على أن الآمدى ألف كتابه هذا للملك العزيز بن صلاح الدين(٢) . كما ذكره البغدادى فى هدية العارفين (١/٧٠٧) ونص على أنه فى العقائد ، وكذا فى إيضاح المكنون (١ / ٤٣٢) .

ولم أعرف شيئا عن مكان وجود الكتاب الآن ، وإن كنت أتوقع وجوده فى « أستانبول » .

٥- رسالة فى علم الله :

ذكر بروكلمان فى الملحق نقلا عن مجلة جمعية المستشرقين الألمان (عدد رقم ٩٠ص ١١٦) أنها توجد بمكتبة المدينة بالحجاز برقم (٤٦ أ) وأنها للآمدى المتوفى سنة ٦٣١ ، ولانجد إشارة إليها فى مرجع آخر .

ولمسألة العلم الإلهى أهمية خاصة فى علم الكلام ، لا لمجرد ماأثاره حولها الإمام الغزالى فى (التهافت) و (المنقذ) بل منذ تعرض شيخه إمام الحرمين الجوينى للاتهام بسبب ما قرره بشأنها من فكرة الاسترسال التى اعتبرت نزوعا إلى رأى ابن سينا وأمثاله(٣)، وإن كنت أميل إلى أن الآمدى فى تأليفه رسالة مفردة فى هذه المسألة بالذات، لايبعد أن يكون متأثرا بمعاصره ابن رشد الذى أفرد لها رسالة باسم (ضميمة فى العلم الالهى)(٤) ، وذلك لما بينهما من مشابه توحى باطلاعه على كتبه سأوضحها فيما بعد . وأرجو أن تتاح لى فرصة الاطلاع على هذه الرسالة - بعد أن بذلت محاولة

---

(١) طبقات الأطباء ٣ / ٣٤٦ . (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٣ / ٢٦٤ - ٢٨٢ .

(٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ٥١ ، ٥٢ .

للحصول عليها – فإنها فضلا عن أهمية موضوعها ، قد تلقى ضوءا على العلاقة بين الآمدى وابن رشد(١).

٦- ملخص المطالب العالية ونقده (المآخذ) :

تحدثت من قبل عن كتاب كشف التمويهات ، وعن اعتقاد بعض من تعرضوا لمؤلفات الآمدى قديما وحديثا ، أنه هو نفسه كتاب (المآخذ على الإمام الرازى) وبينت أن (كشف التمويهات) إنما هو شرح محايد لإشارات ابن سينا لاعلاقة له بالرازى ، وليس هو كتاب المآخذ كما توقع ذلك بعض الباحثين ، والآن ماحقيقة كتاب المآخذ ؟

لقد اطلعت على النسخة المسماة خطأً(أبكار الأفكار) والموجودة بمعهد المخطوطات تحت رقم ٣ توحيد ، المنقولة عن الكتاب رقم ١١٠١ بمكتبة فيض الله بتركيا، وعدد أوراقها ثمانون ورقة – كما تقول بيانات المعهد – كتبت فى القرن السابع الهجرى ، فوجدته خاليا من أية إشارة إلى اسمه ، أو اسم مؤلفه ، ولا أدرى علام اعتمد خبراء المعهد، أو مفهرسو مكتبة فيض الله فى اعتبارهم إياه إحدى نسخ (الأبكار) ؟ ولعلهم اعتمدوا على مايوجد فى الصفحة الثانية من المخطوط من ترجمة لسيف الدين الآمدى منقولة عن كتاب (عفيف الدين اليافعى)(٢) فى مناقب الأئمة الأشعرية ، تحت عنوان (ترجمة مؤلف الكتاب) ولكن هذا إن ساعد على الاعتقاد بأن الكتاب أحد كتب الآمدى فهو لايعبر عن حقيقة الكتاب نفسه .

فقد تبين لى للوهلة الأولى ، أننى بإزاء كتاب آخر لاصلة له «بالأبكار» كما يظهر من محتوياته التى سأصفها :

كل ماتجده على ظاهر الكتاب تَمَلُّكٌ فى الصفحة الأولى كتب سنة ١٠٦٥ هـ يتضمن الآتى : (من كتب الفقير إلى الله سبحانه وتعالى محمد ... اشتراه فى شوال سنة ١٠٦٥ ، وبثمن قدره) وإلى جوار ذلك توقيع باسم إسماعيل چلبى ، ويلى ذلك ترجمة الآمدى المشار إليها آنفا ، ويوجد فى آخر لوحاته مايلى : قوله تعالى ﴿ والله على

---

(١) هذا وقد امكن الحصول على نسخة من هذه الرسالة تبين لى – بعد قراءتها – انها ليست لابى الحسن الآمدى – وإنما هى لآمدى آخر متاخر عاش فى العصر العثمانى .

(٢) عبد الله اليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ صاحب «مرآة الجنان» وغيره ، انظر معجم المؤلفين ٦ / ٣٤ .

كل شيء قدير ﴾ وفعل العبد شيء فكان مقدورا لله تعالى ، وأمثال هذه الآية كثيرة . . قوله تعالى : ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ والانتصار إما . . . . كما فى المصارعة ، أو بالبيان كما فى المناظرة ، والآية تدل على أن كل ذلك من الله تعالى . فإن قلت : إن النصر قد يكون بإزالة الخوف وتقوية القلب وبالملائكة . قلت : الآية . . . عامة فتتناول كل ذلك . والله – تعالى – أعلم» ويلى ذلك ختم مكتبة فيض الله ، وحوله تعليقات غير واضحة وزخارف وخطوط ، ثم ينقطع الكتاب بصورة تدل على نقص هذه النسخة وعدم تمامها .

وأجدنى بحاجة إلى ذكر محتويات الكتاب ، فهى الدليل الوحيد على شخصيته :

يوجد فى اللوحة ١أ من الكتاب البسملة ثم دعاء (رَبِّ تمم بفضلك) وبجواره رقم الكتاب بمكتبة فيض الله وختمها .

ثم يلى ذلك (الكتاب الأول فى معرفة ذات الله تعالى ، وفيه أبواب : الباب الأول: فى المقدمات ، والباب الثانى : فى إثبات العلم بالصانع وفيه قسمان ، والباب الثالث : فى الوجوب والوجود والنفس وما يشبهها وفيه مسائل . . . أما بقية أبوابه وفصوله، فهى على النحو التالى :

الكتاب الثانى فى (الصفات) وفيه أربعة أبواب : الباب الأول : فى صفات الجلال، الباب الثانى : فى الصفات الإيجابية ، الباب الثالث : فى أسماء الله تعالى ، والباب الرابع : فى بقية صفات الله تعالى ، والكتاب الثالث : فى القدم والحدوث، والكتاب الرابع : فى الزمان والمكان، والكتاب الخامس : فى الهيولى، والكتاب السادس: فى الأرواح، والكتاب السابع : فى النبوات، والكتاب الثامن: فى الجبر والقدر. والكتاب الأخير لايوجد منه فى هذه النسخة إلا عدة أوراق .

وبمقارنة هذه المحتويات بما فى كتاب الأبكار يتضح ان الكتاب لاصلة له مطلقا بأبكار الأفكار . . . أما هويته فقد رجحت أن يكون مختصرا لكتاب (المطالب العالية للإمام الرازى)، وبمقارنته بالمطالب العالية الموجود بنفس المعهد تحت رقم ٢١٨ توحيد تأكدت من صدق هذا الفرض تماما ، وأن هذا الكتاب هو مختصر لكتاب المطالب العالية، يبلغ نصف حجمه تقريبا ، غير أنه ليس مجرد تلخيص محايد للكتاب المذكور،

بل إنه فى مواضع عديدة من الكتاب – لايكاد يخلو منها فصل من الفصول – يتعقب الإمام فيما يذكره ، ويرد عليه ، وذلك كما فى آخر الباب الأول من الكتاب الأول (ل ٦ب ، ٧ أ) حيث يقول : قال الإمام : .. ويعدد أقواله ،ثم يقول : والجواب كذا . وفى لوحة ٧ب يمضى فى تلخيص ما فى المطالب ، ثم يتوقف ليعلق قائلا : وأنا أقول لانسلم .. ثم يعترض على ماذكره الرازى فى المطالب ، ومثله فى لوحات ٩ أ و ١٠ أ و ب وهكذا لاتكاد تخلو لوحة من هذه المؤاخذات الموجهة إلى الإمام فيما يقرره .

وهو فى بعض الأحيان يذكر اختلاف الرازى مع ابن سينا ، ويقول : قال الشيخ كذا ، أو احتج الشيخ بكذا ، ثم يقول : واحتج الإمام بكذا ، وبعد ذلك يعقب قائلا : وأنا أقول كذا ، ومن نماذج ذلك لوحات ٢٢– ٢٤ أ ، ٢٦ أ ، ٣٥، ٤٠ب ، ولعل هذا هو ما دعا بعض القدماء ممن لم يدرسوا الكتاب إلى اعتباره نقدا لشرح الرازى لإشارات ابن سينا ، وقد نقل ذلك عنهم بعض المتأخرين، وحقيقة الأمر – كما ترجح لدى – أن ذلك الكتاب هو (المآخذ على الإمام الرازى فى كتابه المطالب العالية) وليس فى شرحه للإشارات .

ولما كان (أفضل الدين الخونجى) وهو أحد الأشاعرة المشتغلين بالدراسات العقلية[١] ، قد قام بتلخيص كتاب الرازى المذكور فى كتابه « اختصار المطالب العالية » وتوجد منه نسخة فى دار الكتب المصرية برقم ٨٤٠ علم الكلام ، وأخرى فى التيمورية برقم ٧٤٧ عقائد ، فقد رجعت إلى النسخة الأولى من هذا الكتاب ، ووجدته يشير فى مفتتحه (ل ٢ أ) إلى أنه سيقوم بتلخيص المطالب العالية ونقد بعض مافيها : « وكتاب المطالب العالية .. جامع لأكثر مباحث المتقدمين والمتأخرين ، دعانى إلى تلخيص هذا الكتاب .. وأضفت إليه مِنْ قِبلى حلَّ بعض الإشكالات التى أوردها ، وأهمل جوانبها ... وعبارتى فيما يختص بى من الكلام « ونحن نقول » ، وماعدا ذلك فهو نقل لما ذكره المصنف نفسه.. »، وفى خاتمة هذه النسخة (ل ١٥٤ أ ، ب) دعاء تليه الإشارة إلى أنه قد تم نسخه فى الرابع من شهر ربيع الآخر سنة ٦٤٣هـ بيد محمد بن أبى بكر بن إسماعيل السيوفى . فتأكدت أنه كتاب آخر غير كتابنا وإن تشابها فى الموضوع والغاية ،

(١) راجع عنه وعن دوره فى الرد على أسئلة الملك فردريك إلى الملك الكامل – الحركة الفكرية ص ١٤٩ ، والحياة العقلية ص ١٥٤ .

فهو يتميز ببسط في العبارة ، بينما يعمد كتابنا إلى الإيجاز الشديد حتى ليعبر عن المسائل المختلفة بالحروف بدلا من الكلمات «أما أ فكذا وأما ب فجوابها كذا . . الخ»، كما أن الخونجي ينص على أن سيبدأ آراءه الخاصة بقوله (ونحن نقول) بينما نجد الآمدى فى مثل هذه المواضع يعبر بقوله : (وأنا أقول) كما في ل ١٤أ ، ١٠ب وغيرهما، كما أن حجمه يبلغ ضعف كتابنا تقريبا .

وخلاصة القول أن هذا الكتاب «المآخذ» لاعلاقة له إطلاقا «بأبكار الأفكار» وأنه - على سبيل القطع أيضا - تلخيص (للمطالب العالية) ونقد له ، وأنه يختلف عن كتاب الخونجي فى نفس الموضوع ، وأنه كما أشرت فى كلامى على كشف التمويهات ، قد يكون هو (كتاب المآخذ على الإمام الرازى) الذى ذكره مؤرخو الآمدى وظنوه (كشف التمويهات) مع أن الكشف شرح لإشارات ابن سينا ، ولاعلاقة له بالإمام الرازى وآرائه ، وهذا قصارى ما أستطيع قوله الآن .

وأختم كلامى عن كتب الآمدى بذكر باقى هذه الكتب ، مما لم أستطع تحديد موضوعه ، أو العلم الذى يتناوله . ثم بكلمة موجزة عن ملامحه العامة مؤلفاً وكاتباً :

أ- الكتب المجهولة الموضوع :

١ - كتاب الغرائب وشرح العجائب فى الاقترانات الشرطية- مجلد :

لم يذكره غير البغدادى فى هدية العارفين (١ /٧٠٧) وأرجح أنه فى استانبول، ويجوز أن يكون كتابا فى المنطق ، وأن اسمه قد دخله بعض التحريف، أو فى موضوع آخر لانملك تحديده .

٢- الفريدة الشمسية :

ذكره بروكلمان فى الملحق نقلا عن مجلة جمعية المستشرقين الألمانية العدد ٩٠ ص ١١٦ ، وقال : «إنه يوجد بمكتبة مدينة فى الحجاز برقم ٤٤ أ» ولايعرف موضوعه أيضا .

٣- منتهى السالك فى رتب المسالك :

ذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء ٢ / ١٧٥ والبغدادى فى هدية العارفين

١ / ٧٠٧ ، ولايدرى مضمونه ، ولامكان وجوده الآن .

هذا وقد سلفت الإشارة إلى ثلاثة كتب أخرى نسبت إلى الآمدى هى : تفسيره سورة يس ، ودقائق الإخبار (نسبهما إليه بروكلمان) ، وغرر الدر – مختصر حكم الإمام على التى جمعها الشريف المرتضى (نسبها إليه واضع فهرست مكتبة المخطوطات العربية بجامعة برنستون) وقد بينتُ فيما سبق حقيقة هذه الكتب الثلاثة وأنها ليست للآمدى .

ب– بقى أن أشير إلى ملاحظات سريعة على الآمدى تميز أسلوبه فى التأليف، وتلفت نظر من يقرأ له؛ فمن ذلك :

١– عنايته البالغة بتحقيق المذاهب والآراء حول المسألة التى يتناولها بالبحث ، وتحرير محل النزاع قبل الدخول فى مناقشة الآراء وعرض أدلتها للخلوص إلى الرأى الراجح، أو الاعتراف بالعجز عن تحديده مع ترك الباب مفتوحا لمن يأتى بعده . ويتمثل هذا بوضوح فى كتبه الكلامية والأصولية ، وقد أشرت إلى نماذج منه(١) ، وسيأتى فى القسم الثانى من هذه الدراسة شواهد عديدة على ذلك .

٢– ومحاولته هَضْم المسائل المختلفة المتناثرة فيما يتناوله من العلوم ؛ ليعيد توزيعها ونظمها فى مباحث كلية قليلة العدد ، وأكثر مايتمثل هذا فى كتبه الأصولية ، وقد أشرت فيما سبق إلى تنويه بعض العلماء بهذه السمة فى مؤلفاته .

٣– وعنايته باختيار عناوين كتبه وأسمائها ، وتأنقه فى ذلك مع غلبة طابع الجناس والسجع الذى ساد فى عصره ، وإن كان لايتحرج من استعارة بعض هذه الأسماء ممن سبقوه ، كما أشرت إلى ذلك فيما يتعلق بغاية المرام ، والإحكام وغيرهما .

٤– واختصاصه بعض أمراء عصره ، ممن عُرِفَ عنهم الاشتغال بالعلم وتقدير أهله، بإهداء بعض مؤلفاته إليهم ، كما أشرت إليه فيما يتعلق بالإحكام وكشف التمويهات والمبين .

٥– وعنايته بالأسلوب، ولئن كان يبدو فى بعض الأحيان معقدا غامضا ، فربما كان مرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات ودقتها من ناحية ، وإلى غلبة أسلوب الجدل

(١) انظر الإحكام – ط سنة ١٩٦٨ – ٣ / ٧٦ ، ٨١ ، ٦٩ ، وغاية المرام وخصوصا فى أول كل مسألة .

وتقسيماته المطولة من ناحية أخرى ، فضلا عن إسرافه أحيانا فى استخدام الأفكار والمصطلحات المنطقية كما فى غاية المرام – وقد أشرت إلى ذلك فى تعليقاتى على هذا الكتاب الأخير. وربما كان انصع كتبه اسلوبا هو كتاب (الإحكام فى أصول الأحكام) الذى ألفه فى دمشق فى أخريات حياته .

٦– واتجاهه إلى اختصار كتبه الكبار فى مختصرات موجزة كما فعل بالنسبة إلى (الإحكام) (والأبكار)، وهى ظاهرة أخذت تشيع فى عصره وفى العصور اللاحقة .

٧– وحرصه على أن يشرح كتب السابقين بدلا من التأليف إذا وجد مايدعو إلى ذلك ، كما فعل بالنسبة للإشارات والتنبيهات ولبعض المؤلفات فى علم الجدل والخلاف قبله ، غير أنه لم يُكْثر من ذلك . وهذه ناحية تكملها ناحية أخرى فى تأليفه، وهى حرصه فى الوقت نفسه على نقد هؤلاء السابقين فيما يرى أنهم أخطئوا فيه ، ويتمثل هذا بوضوح فى موقفه من الإمام الرازى فى كتاب المآخذ الذى تحدثت عنه فيما سبق ، وفى غاية المرام أيضا فهو فيه يتعقب الشهرستانى فى كثير من آرائه التى أبداها فى نهاية الأقدام ، وينقل عنه نصوصه ، ثم يناقشها دون أن يسميه ومع التصريح باسمه أحيانا كما بينته فى التعليقات على (غاية المرام) .

٨– ونلاحظ أخيراً أنه أصدر فى مصر عديدا من الكتب التى تشمل مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية : كالكلام والجدل والخلاف والأصول والمنطق والفلسفة ، كما تؤكد ذلك الإحالات التى يتضمنها كتاب (أبكار الأفكار)وسبق ذكر نماذج منها . وسواء ألف هذه الكتب فى مصر أو أظهرها فيها وكانت معه عند قدومه إليها ، كما قد يفهم من عبارة بعض مؤرخيه ، فهى فترة من حياته تمتاز بالخصوبة والإنتاج وتنوع الاهتمامات ، ولاغرو فقد قضى الرجل على ضفاف النيل أهم سنى حياته مابين الأربعين والستين ، بدأها معيدا، وانتهى خلالها إلى مرتبة التصدر ، وعاش للعلم والتعليم لم تشغله المناصب أو تثقله المسئوليات .

بينما نجده بعد مفارقته مصر يكاد يقتصر فى (حماة) على الإنتاج الفلسفى، إذ أصدر هناك المبين وكشف التمويهات ، وهى فترة قصيرة لاتزيد على خمس سنوات ، ولعله نقح فيها أعمالا سابقة شجعه على إتمامها أمير حماة ذو الميول الفلسفية كما يستفاد من مقدمة كتابه (كشف التمويهات) .

أما الفترة الأخيرة فى دمشق فقد توفر فيها – فى الأغلب – على التأليف فى أصول الفقه فأصدر « الإحكام والمنتهى »، ولعل مانعرفه عن ميول الملك المعظم الذى استدعاه من حماة ، وأسند إليه الإشراف على المدرسة العزيزية ، وما أعقب وفاته من ظروف مضطربة غير مواتية ، تجعل اقتصاره على هذا الضرب من المؤلفات أمرا مفهوما .

بقى الآن أن نتناول (منهج الآمدى) فى دراساته الكلامية ، لنخلص من ذلك إلى بيان آرائه ومواقفه من مسائل الكلام فى الباب الثانى بإذن الله .

* * *

الفصل الرابع

منهجه

تمهيد :

ينهج الآمدى فى دراساته الكلامية منهجا يعتمد على النظر العقلى والدليل الشرعى معا ، غير أنه يوسع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية؛ إيغالاً فى النزعة العقلية التى سادت لدى متأخرى الأشاعرة واقتربت بهم من المنهج الاعتزالى . ويقف موقفا متسامحا من منهج (الذوق الصوفى) .

وهو يميل – من حيث صورة الفكر وصياغته – إلى استخدام المنطق الصورى الارسطى ، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية، دون أن يجره ذلك إلى تبنى الآراء الفلسفية نفسها ، بل يحتفظ دائما بموقفه النقدى المتحرر إزاءها ، وقد يتخذ منها – كمتكلم – موقف الخصومة أحيانا كثيرة . وقد احتفظ الآمدى بروحه النقدية تلك وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعرى نفسه مع أنه من أتباع هذا المذهب .

ولبيان هذه الملامح التى يتسم بها منهجه ، نُفْرِد لكل منها مبحثاً خاصاً :

الأول : عن موقفه من النظر العقلى .

الثانى : عن موقفه من المناهج الكلامية الأخرى .

والثالث : عن موقفه من المنطق الصورى .

(أ) موقفه من النظر العقلى

يبدأ الآمدى كتابه (غاية المرام) بالكلام عن إثبات « واجب الوجود »، ولكنه لايختم هذا « القانون » حتى يتكلم عن نفاة النظر العقلى ، ويناقش اعتراضاتهم عليه(١) . بينما نجده فى (الأبكار) يخصص لهذا الجانب المنهجى ثلاث قواعد من بين القواعد الثمانية التى يقوم عليها الكتاب ، وهى أبحاث كلامية تقليدية فى المعرفة والنظر العقلى وطرق الاستدلال، نجدها فى الكتب الكلامية(٢) الأخرى .

النظر العقلى والعلم :

فى القاعدة الأولى من (الأبكار) يتكلم الآمدى عن (حقيقة العلم وأقسامه)(٣)، فيستعرض تعريفات الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة للعلم ، ويناقشها جميعا، حتى تعريفات (الشيخ الأشعرى) نفسه، فيصفها كلها - بأنها (مدخولة)(٤) . ثم يقرر صعوبة تعريف العلم ، واختلافَ المتأخرين فيه بسبب ذلك(٥) ، ويختار هو فى تعريفه أنه : « عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ماغير محسوسة »(٦) . ويلم يعد ذلك بجملة أبحاث ، ينتهى منها إلى تقسيم العلم إلى أولى - أى بديهى - وإلى نظرى - أى كسبى - والأخير يعتمد على الأول ، وطريق تحصيله منه ، هو النظر العقلى الذى يبدأ بالشك لينتهى إلى اليقين ، أو المعرفة الجازمة ، أو بعبارة أخرى : العلم .

وهنا يذكر الآمدى أن (الشك لايبعد أن يكون مامورا به فى الفروع الاجتهادية ، وأما الشك فى الله - تعالى - فقال الباقلانى وأبو هاشم : لايمتنع أن يكون مامورا به حيث وجب النظر ولايتم إلابه)(٧) وهذا الرأى - فيما يبدو - هو الذى هاج ثائرة ابن حزم فقال :« والله ماسمع سامع قطُ بأدخلَ فى الكفر من قول مَنْ أوجب الشك فى الله تعالى ، وفى صحة النبوة، فرضا على كل متعلم »(٨).

---

(١) انظر ص ١٥ - ٢٣ .
(٢) كالمواقف جـ ١ ، ٢ ، والشامل الجزء الأول ، والمغنى جـ ١٢ .
(٣) الابكار ١ / ٢ أ وما بعدها .
(٤) الابكار ١ / ١٣ .
(٥) الابكار ١ / ٣ ب .
(٦) الابكار ١ / ١٣ ، ب .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) الفصل ٤ / ٢٢٧ ، وانظر أيضا الجزء ٥ / ١١١ .

أما الآمدى فإنه يرى أن النظر قد يقع من غير سابقة شك ، ولو كان النظر متوقفا على الشك ، فليس من الواجب أن يكون مأمورا به . ولكنه لايدع هذه المسألة حتى يحقق رأى الباقلانى ويدافع عنه ، فيقول :« إن بدء حصول الشك غيرُ مقدور فلا يُؤمر به ، أما استمراره فقد يدخل فى الأمر ؛ حيث يمكن إزالته بالنظر أو إبقاؤه بترك النظر ، والعادة جارية بوقوع العلم بعد الشك ، وإذن فرأى القاضى حق . وهكذا يتضح أن الشك الذى يقول به الباقلانى ، هو الشك الذى جرت العادة بوقوع العلم بعده ، أى هو الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك طلباً لليقين، وليس هو الكفر الذى يتحدث عنه ابن حزم(١) .

حقيقة النظر العقلى :

يستعرض الآمدى التعريفات المختلفة للنظر ، ويناقشها كعادته(٢) ، ثم يقول : « وأما نحن فالذى نختاره أن نقول : النظرعبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة ، المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب ؛ لتحصيلِ ماليس حاصلا فى العقل »(٣) .

ثم يتحدث عن شروط النظر ، وأهمُّها سلامةُ العقل ، ولكن ما العقل ؟ إنه يعرفه بأنه « عبارة عن العلوم الضرورية التى لاخلو لنفس الإنسان منها ، بعد كمال آلة الإدراك، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات »(٤) .

ثم يناقش الآمدى شُبَهَ نفاة النظر العقلى على النحو الذى نجده فى « غاية المرام » ، ونجده مفصلا فى الكتب المتأخرة(٥) ، وقد أشرت فى تعليقاتى على كتاب « غاية المرام » إلى تأثره فى ذلك بالإمام الغزالى فى « القسطاس المستقيم »(٦) .

وهو يرد على نفاة النظر المثبتين للمعرفة الحسية، بأنا نصل إلى حقائق كلية، والكلياتُ غير محسوسة؛ فوجب أن يكون مدركها شيئا آخر وهو العقل(٧)، الذى يدرك البديهيات عند اكتماله دون توقف على شيء آخر(٨) ، ويحصل على النظريات

---

(١) الأبكار ١ / ١١٤ أ .
(٢) انظر الأبكار ١ / ١٥ ب ، ١١٦ أ .
(٣) الأبكار ١ / ١٦ ب .
(٤) الأبكار ١ / ١٨ ب .
(٥) انظر غاية المرام ، والجزئين الأولين من شرح المواقف، وشرح النسفية ص ٦٢ – ١٧٣ ، وقارن بالمغنى ١٢ /١٢٦ وما بعدها .
(٦) انظر ١٦ غاية المرام والقسطاس المستقيم ص ٢٥ ، ٥٦٥ .
(٧) الأبكار ١ / ٢٣ ب ، ١٢٤٥ أ .
(٨) انظر غاية المرام ص ١٥ وما بعدها .

عن طريقها باستخدام قواعد المنطق(١) .

ويؤكد الآمدى التلازم بين النظر والعلم ، ولكن لاعلى النحو الذى تقول به الفلاسفة وهو (الإيجاب)، ولامايقول به المعتزلة من (التوليد)، كما سيأتى بيانه فى الباب التالى(٢)، وبعد أن يقسم الآمدى النظر العقلى إلى جلى وخفى، ويرد تفاوتهما إلى الاستناد إلى الضروريات بوسائط قليلة أو كثيرة ، أو إلى التفاوت فى كلال القريحة وحدّتها(٣) ، ينتقل إلى الكلام عن :

وجوب النظر :

فيقول : أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلةُ وكثيرٌ من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب . غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع ، خلافا للمعتزلة فى قولهم : إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع(٤) .

ويعرض - بعد ذلك - استدلال الأشاعرة على وجوبه شرعا :

(أ) بالنصوص الدالة على ذلك ، من نحو قوله - تعالى - : ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾(٥) ، ثم يعقب بأنها على كل تقدير ، غير خارجة من الحجج الظاهرية والأدلة الظنية(٦) ، وهو رأى يتأثر بموقفه من الدليل السمعى كما سيأتى بيانه .

(ب) ثم بالإجماع ، ويبدو أنه يميل إليه ويؤثره، إذ يقول الآمدى :« قالوا : أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ووجوب معرفة الله لايتم إلا بالنظر، إذ هو غير بديهى ، ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب »(٧).

ويتصدى الآمدى بعد ذلك للإشكالات التى ترد على هذا الاستدلال ، ومنها : « لانسلم أنه لاطريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلّف العلمّ بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يخبره به من لايشك فى صدقه ، كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك

(١) غاية المرام والأبكار ١ / ١٨ ب
(٢) انظر الفصل الثالث من الباب الثانى فيما يلى .
(٣) انظر الأبكار ل ١ / ١٩ أ وما بعدها .
(٤) الأبكار ١ / ٢٤ ب .
(٥) الآية ١٠١ من سورة يونس عليه السلام .
(٦) الأبكار ١ / ٢٥ أ .
(٧) الأبكار ١ / ٢٥ ب

والرياضة ، وتصفية النفس ، وتكميل جوهرها ، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها ، مطلعة على ماظهر وبطن ، من غير احتياج إلى دليل ، ولاتعلم ولاتعليم(١) » .

ويجيب عن هذا الاعتراض بما يدل على سماحته الفكرية وتفتُّحه العقلى إذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر فى حَقّ من لم يحصل له العلم بالله – تعالى – بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر ، فالنظر فى حقه غير واجب »(٢) .

اعتراضات أخرى ضد النظر :

ومن أهم الاعتراضات التى يعرض لها الآمدى فى هذا الصدد ، ما يلى :

١– إن فى كل عصر عوامٌّ لايستطيعون النظر ولا يتمكنون منه ، وقد قضى النبى ﷺ بصحة إيمانهم دون نظر .

٢– لم ينقل عن النبى ﷺ والصحابة الخوض فى النظر والاستدلال على مسائل الكلام، ولو حدث لَنُقِل كمسائل الفقه، ولو كان واجبا لكانوا أولى به(٣).

٣– إنكار النبى ﷺ على البحث فى مثل هذه المسائل، حيث أنكر على الصحابة كلامَهم فى القدر ، وقال :« عليكم بدين العجائز» وهو الكف عن النظر(٤) .

٤– إن فى القول بوجوب النظر بالشرع ضربا من التناقض أو الدور ، إذ معناه أن يتوقف وجوب النظر على استقرار الشرع ، وهو لايستقر إلا استنادا إلى النظر(٥). ويدفع الآمدى هذه الاعتراضات على النحو التالى :

١– فيقول بشأن الاعتراض الأول : إن المعرفة الواجبة ، تنقسم إلى ماحصولُها عن معرفة الدليل الإجمالى لا التفصيلى ؛ بأن لم يكن مقدورا على تحريره وتقريره ودفع الشبه الواردة عليه ، وإلى ما حصولُها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل ، فلا جرم اختلف الأصحاب :

---

(١) الابكار ١ / ٢٥ ب ، ٢٦ أ .
(٢) الأبكار ١ / ٢٣ أ وقد نقل ابن تيمية هذا الجواب فى كتابه الموافقة – النسخة المصورة – ل ١٧٦ أ.
(٣) انظر الأبكار ٢٤ ب ، ٢٥ أ .
(٤) انظر الأبكار ١ / ٢٦ أ ، وهذه العبارة .
(٥) الأبكار ١ / ٢٦ ب

أ- فمنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الأول واجبة على الأعيان ، أى فرض عين على الجميع، والمعرفة بالاعتبار الثانى واجبة وجوب كفاية ؛ أى على العلماء خاصة.

ب- ومنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الثانى واجبة على الأعيان ، لكن إن كان الاعتقاد موافقا للمعتقد الصحيح من غير دليل ولاشبهة ، فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب .

جـ- ومنهم من اكتفى فى المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للحق ، وإن لم يكن عن دليل وسماه علما .

وهكذا يعرض الآمدى موقف الأشاعرة من إيمان العوام والمقلدين، ومنه يتبين أنهم رغم تفاوتهم فى السماحة والتقدير لموقف هؤلاء العاجزين عن الاستدلال النظرى ، لايذهبون إلى حد التعسف الذى ينسبه الآمدى إلى بعض المعتزلة : «وصار أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لايعرف الله بالدليل فهو كافر ، وأصحابنا مجمعون على خلافه»(١) .

ومن هذا يتبين أن الحملة التى يشنها البعض - كابن حزم مثلا - على الأشاعرة(٢)، من أنهم يوجبون على الناس الاستدلال ، ويرفضون إيمان العوام مخالفين لطريقة النبى - ﷺ ، هى حملة لامبرر لها . ولئن تراوح القوم بين بعض التشدد -كما نجده عند عبد القاهر البغدادى مثلاً -(٣) وفرط السماحة والتيسير على العوام -كما نجده عند الإمام الغزالى مثلاً (٤) فإنهم لايذهبون فى تشددهم إلى المدى الذى قال به بعض المعتزلة الذين هم أجدر بمثل هذه الحملة من الأشاعرة .

ولقد كان ابن تيمية أكثر إنصافا حين قال عن الأشاعرة : «إنهم مع إيجابهم النظرَ يقولون بإيمان العامة»(٥) .

بقى أن نقول : إن الرأى الأخير من الآراء الثلاثة السابقة ، هو أقرب لما يراه الإمام الغزالى(٦) . أما الرأى الثانى فينسبه فى «الأبكار» إلى أبى المعالى الجوينى . ويميل هو

(١) الأبكار ١ / ٢٧ ب ، ٢٨ أ . (٢) انظر الفصل ٤ / ٣٥ .
(٣) انظر أصول الدين له ص ٢٣١ ، والفرق بين الفرق ص ١٠ ، ١١ .
(٤) انظر إلجام العوام ص ٢٩٧ - ٣٠١ وبحث العقل والتقليد لاستاذنا د. قاسم ضمن «دراسات فى الفلسفة» ص ١٩١ - ١٩٤ .
(٥) انظر الموافقة - النسخة المصورة ل ١٧٦ أ . (٦) قارن بالمراجع الواردة فى هامش ٣ .

إلى الرأى الأول ، إذ يعرض فى موضع آخر لإيمان المقلد فيؤكد أنه صحيح ، ويرد على من اشترط من الأشاعرة كون الإيمان عن دليل ، بما ثبت عن النبى – ﷺ – من قبول إيمان الأعراب وأمثالهم ممن لاطاقة لهم على النظر(١) . وهذا هو الرأى الذى ينتصر له ابن حزم ويبالغ فى ذلك (٢) ، ويؤيده ابن رشد أيضا(٣) .

ثم يقول الآمدى لنفاة وجوب النظر شفقة بالعوام : إما أن نختار القول الثالث ، ونقول : إن النظر غير واجب أصلا ، ويكفى الاعتقاد الموافق للحق ولو عن غير دليل . وإما أن نأخذ بالرأى الأول ، وعندئذ فالواجب هو الدليل الإجمالى الذى لا يكاد يخفى على أحد من العقلاء ، أما الدليل التفصيلى فهو واجب على العلماء خاصة(٤) .

٢– أما الاعتراض الثانى فيرد عليه الآمدى بأن عدم نقل ذلك عن النبى وأصحابه إنما يرجع إلى أنه لم يكن فى زمانهم ما يحوج إلى ذلك النقل ، اما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل ، وبمعرفة الله – تعالى وصفاته، مع صفاء أذهانهم وشدة قرائحهم ، وماعُرِف من إخلاصهم فى البحث عن قواعد الدين وتحقيق مراسمه ، والكتاب والسنة مشحونان بأدلتهما مع معرفة الآحاد منا لذلك – فهو بعيد لايعتقده من له أدنى تحصيل(٥) .

وهذا الرأى قريب مما يقرره ابن رشد قبله : « القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر(٦) » وابن تيمية فيما بعد، وقد ألف رسالة خاصة فى هذا المعنى هى « معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه بينها الرسول »، وفيها ينتقد هؤلاء الذين يشتغلون بالقرآن من جهة أخباره لامن جهة دلالته(٧) ؛ فلا يفطنون إلى مافيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد .

فإذا لم يكن قد نقل هذا عن السلف ، فليس ذلك راجعا إلى عدم وجوده، أو اهتمامهم به ، وإنما هو لعدم الحاجة الى نقل ذلك ومدارسته ، لاستغناء الجميع بما فى آيات القرآن من أدلة ، وما فى القلوب من يقين ، لقرب العهد بالنبوة، فلما تطورت

(١) الأبكار ٢/ ٢٦١ ب ، ٢٦٢ ب .
(٢) الفصل ٥ / ١٠٩ – ١١٢ .
(٣) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠ ، ٨٥ ، ومناهج الأدلة ص ١١ – ١٢، ١٤٩ .
(٤) الأبكار ١ / ٢٧ ب ، ١٢٨ أ .
(٥) الأبكار ١ / ١٢٨ أ، ب .
(٦) مناهج الأدلة ص ١٤٩ .
(٧) انظر الرسالة المذكورة ص ٩ ما يليها .

الظروف ، دعت الحاجة إلى تحرير هذه الأدلة وتدارسها على النحو المعروف لدى علماء السلف ، شأن سائر العلوم الأخرى ، يقول الآمدى : «كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث ، والجرح والتعديل ، والناسخ والمنسوخ ، والأحكام الفقهية مع الترتيب الخاص ، والمراسم المعهودة فى زماننا هذا ، مع أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها ، وإليهم مرجعها وهم ينبوعها»(١) .

٣- أما الزعم بأن النبى ﷺ أنكر على النظر العقلى وحَرَّمه ، فإن الآمدى يرفضه بشده، لما ثبت من جوب النظر بالنص والإجماع، ولثنائه - تعالى - «على النظر والناظرين فى كتابه الكريم ، من نحو قوله سبحانه ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ماخلقت هذا باطلاً .. ﴾ الآية(٢).

على أنه قد ثبت فعلا أن النبى ﷺ وبعضّ الصحابة ، ناظروا وناقشوا بعض الناس فى أمور تتصل بالعقيدة ، وهنا يشير الآمدى إلى قصة ابن الزبعرى وغيره من أهل مكة ومجادلتهم للنبى(٣) ﷺ ، وإلى مناقشات ابن عباس والإمام على -كرم الله وجهه - للخوارج وغيرهم(٤) .

أما الآيات أو الأحاديث الواردة فى النهى عن المجادلة فى الدين ، فهى خاصة بما كان الدافع إليه الهوى ، أو حبّ الغلبة ، أو التشكيك فى الحق وإغواء الآخرين ، وهذا التخصيص ضرورى فى نظره حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التى تحث على النظر والاعتبار وتثنى على أهلهما(٥) .

والتفرقة بين المباح والمحرم من المناظرة فى الدين نجدها عند النسفى الماتريدى(٦) من قبل ، وعند ابن تيمية فيما بعد(٧) .

٤- أما الإشكال الأخير القائم على فكرة «الدور» فيرد عليه الآمدى بقوله: «إن الوجوب الشرعى غير متوقف على النظر ، بل على إمكان النظر»(٨) ، ويحيل على

---

(١) الابكار ١ / ٢٨ ب .
(٢) الآية ١٩١ من سورة آل عمران .
(٣) انظر خبر ابن الزبعرى ، وإسلامه فيما بعد فى تفسير ابن كثير ٣ / ١٩٨ ، ١٩٩ .
(٤) انظر الأبكار ١ / ١٢٨ - ٢٩ ب .
(٥) الابكار ١ / ١٢٩ .
(٦) انظر بحر الكلام ص ٤ .
(٧) انظر ابن تيمية السلفى ص ٥٦ .
(٨) الابكار ١ / ١٢٩

ماذكره من قبل ، وهو أن النظر إنما يجب على المكلف بالشرع الذى لايحتاج فى استقراره إلى النظر العقلى حتى يلزم الدور ، بل يكفى فيه وجود العقل والدلائل المنصوبة، كالمعجزات مثلا ، فإذا آمن المرء بالنبوة عن هذا الطريق استقرت الشريعة ، ولزمته الأحكام الشرعية ، ومنها وجوب النظر العقلى(١) .

ولكن يبدو أن الآمدى لايطمئن تماما إلى رده هذا ويرى أنه لايحسم فكرة الدور نهائياً ، فيناقش المعتزلة قائلا : وأنتم أيضا تلزمكم فكرة الدور فى قولكم بوجوب النظر بالعقل، فللمدعو أن يقول للنبى : لا أنظر فى معجزتك حتى أعرف وجوب النظر بالعقل، ولاأعرف ذلك مالم أنظر؛ فيكون دورا(٢) » وبعد أن ناقش الآمدى فكرة (الخاطر) الاعتزالية ، وبين أنها منافية للمشاهد من أحوال الناس(٣) يقول : «إن العقل يعرف الترجيح لا أنه المرجح(٤) »، وهذه المسألة – على العموم – تتصل من جهة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين . ومن جهة أخرى بموقف الآمدى ومتأخرى الأشاعرة من الدليل السمعى وسيأتى الكلام عنهما، ولكن الآمدى يختم رده هنا بما يدل على عدم حسمه لفكرة « الدور » ؛ إذ يقول : « وعلى الجملة فمسألة وجوب النظر ظنية قطعية »(٥) .

ثم يعرض الآمدى للمسألة المتداولة فى علم الكلام عن (أول واجب على المكلف)(٦) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر ، أم أول أجزائه ، أم القصد إلى النظر ، أم الشك ؟ وبعد أن يناقش هذه الآراء ويدافع عن وجهة نظر أصحابها ، يقرر أن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى، فإن لم يتم إلابالنظر ، فقد يكون من الواجب على المكلف إرادة النظر ؛ لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقتٌ يمكن النظر والتوصل إلى المعرفة فى مثله من غير عذر ، فهو كافر ، وإلا فهو معذور كمن مات صبيا(٧) .

والآمدى حين يعترف بالنظر العقلى طريقاً إلى المعرفة بالله ، يجرى على تقاليد

---

(١) انظر الابكار ١ / ٢٦ ب . (٢) الابكار ١ / ٢٩ ب .
(٣) انظر الابكار ١ / ٢٩ أ وانظر ايضا فى نقدها أصول الدين للبغدادى ص ٢٦ – ٢٨ .
(٤) الابكار ١ / ١٢٩. (٥) الابكار ١ / ٢٩ ب .
(٦) الابكار ١ / ٢٩ ب ، ١٣٠ . (٧) انظر الابكار ١ / ١٣٠ .

المذهب الأشعرى الذى قام منذ البداية على دعامتين من العقل والنقل(١) ، وظلت النزعة العقلية تنمو فيه ، وتتعاظم حتى بلغت أوجها على يد الرازى والآمدى ، كما يلاحظ ذلك بعض العلماء القدامى والمحدثين(٢) .

والاعتداد بالعقل فى هذا المجال الدينى، هو سمة المدارس الفكرية الإسلامية جميعا، عدا بعض الصوفية والباطنية وطوائف الحشوية من أدعياء السلفية . فأما الفلاسفة الإسلاميون فاعتدادهم بالعقل ومناهجه لايحتاج إلى دليل، وكذا المعتزلة الذين هم رواد هذا الميدان بين المتكلمين . وأما الماتريدية فربما كانوا أكثر اعتدادا بالعقل وأحكامه من الأشاعرة ، يقول النسفى الماتريدى : «كل عاقل بالغ يجب عليه ، بالعقل، أن يستدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه إبراهيم – صلوات الله عليه – وأصحاب الكهف رضى الله عنهم .. غير أن من لم يبلغه الوحى لايكون معذروا بخلاف ماقالت المتقشفة والأشعرية»(٣) ، وهو يقصد بالمتقشقة غلاة الحنابلة كما صرح به فى موضع آخر(٤) .

وقد لاحظ أستاذنا الدكتور محمود قاسم وضوح الطابع العقلى فى المدرسة الماتريدية ، واستدل عليه بشواهد عديدة(٥) ، وهذا ماحاول المستشرق جولد تسيهر الاستدلال عليه أيضاً فاخطاه الدليل ، إذ استشهد بمسالة وجوب النظر بالعقل عند المعتزلة، وبالشرع عند الأشاعرة ، ثم قال عن موقف الماتريدية : «وأما الماتريدية فيقولون: إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهى ولكن هذا الأمر يدركه العقل، اى ان العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان ، فإنه الأداة فى ذلك»(٦)، ومن عجب ان ينقل ذلك احد الباحثين ليستدل به على ان الماتريدية أقرب إلى الأشعرية منها إلى الاعتزال(٧). والحق ان الماتريدية فى هذه المسالة مع المعتزلة ، كما يدل نص النسفى الماتريدى الذى نقلته آنفا، ولعله أدق تعبيرا عن موقف أصحابه من جولدتسيهر ، هذا

---

(١) انظر الشامل ١ / ٢٠٨ ، ٢٠٩ والاقتصاد ص ٦ والأشعرى ابو الحسن ١٣٧ – ١٤١ ونشاة الفكر ١ / ٢ من المقدمة .

(٢) انظر تبيين كذب المفترى ص ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٢٩٢ ومجموعة التفسير لابن تيمية ص ٣٢٠، والاشعرى ابو الحسن لحمودة غرابة ص ١٣٨ ، ١٣٩ وما سياتى فى الفصل التالى .

(٣) بحر الكلام ص ٥ ، ٦ وهو يؤكد نفس المعنى فى ص ١٢ ، ١٣ .

(٤) نفس المرجع ص ١٤ .

(٥) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ١٢٠ – ١٢٦ .

(٦) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١١١ .

(٧) انظر المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٤٨٢ .

فضلا عن أنماينسبه هذا الأخير إلى الماتريدية ، يقول به الأشاعرة أيضا ، وقد مربنا قول الآمدى : إن العقل يعرف الوجوب المستفاد من الشرع ، وليس هو المرجع فى ذلك(١) .

أما السلف ، فقد يُظَنّ بهم البعد عن استخدام العقل فى مسائل العقيدة ، والحق أنهم يعتمدون عليه فى اتخاذ المعجزة دليلا على الرسالة ، وفى استنباط مايحتوية القرآن والسنة من الأدلة العقلية ، وقد روى السيوطى قول الإمام السمعانى فى كتابه (الانتصار لأهل الحديث) : « لاننكر النظر قدر ماورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين ، وثلج الصدر ، وسكون القلب »(٢) ويقول ابن الجوزى الحنبلى : « فإن أعظم النعم على الإنسان العقل ، لأنه الآلة فى معرفة الإله، والسببُ الذى يتوصل به إلى تصديق الرسل(٣) » وقد مر بنا إنكار ابن تيمية على أدعياء السلفية الذين يحتجون بالقرآن من جهة إخباره بالعقائد لامن جهة إثباته لهابالأدلة العقلية ، وقد أيد هذا الموقف ودافع عن النظر العقلى طريقا إلى العلم فى العقائد وغيرها ابن الوزير اليمانى(٤) ، والشاطبى(٥) ، وابن حزم(٦) . وقد بين أستاذنا الدكتور النشار دور أئمة السلف فى بيان العقائد القرآنية ، وتأسيس علم الكلام السنى(٧) ، وقال :

« ومن العجب أن يكون للسلف — وقد أنكروا علم الكلام — أيضا مذهب كلامى فلسفى ، وهم يهاجمون الكلام والفلسفة »(٨) .

وهكذا يتبين لنا أن الأخذ بمناهج العقل ، أمر تلتقى عليه المدارس الفكرية الإسلامية جميعا(٩) ، ولم يكد يخرج على ذلك سوى الحشوية الذين يرد عليهم الآمدى فى الأبكار : «أما قول الحشوية : إنه لاطريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة ، ففى غاية البطلان ؛ فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية، لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم ، ومايتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . وأيضا فيقال لهم : فبم عرفتم أن هذا كتاب الله وسنة رسوله ؟ فإن قالوا :

(١) راجع ما مر فى ص ١٥٧ . .
(٢) صون المنطق والكلام ص ١٧١ .
(٣) تلبيس إبليس ص ٢ ، ٣ وانظر أيضا ص ٧٩ منه .
(٤) انظر ترجيح أساليب القرآن ص ٩٦ .
(٥) انظر الاعتصام ١ . ٣٨ .
(٦) الفصل ٥ / ١٠٩ .
(٧) انظر نشأة الفكر ١ / ١ / ٢٦٦ — ٢٩٣ .
(٨) نشأة الفكر ١ / ٣٨ .
(٩) انظر هامش ص ١٨ من غاية المرام .

عرفناه به ، كان دَوْراً ، وإن قالوا : عرفناه بغيره ، فهو المطلوب »(١) ، وهذا يشبه رد ابن رشد على هذه الطائفة فى مناهج الأدلة (٢).

وقد سبق للقاضى عبد الجبار أن ناقش(٣) هؤلاء الذين يقولون : إن سائر العلوم مفتقرة إلى السمع ، وشبه الأشاعرة بهم فى قولهم بعدم وجوب الثواب والعقاب إلا بعد ورود السمع .

أما الصوفية الذين يعتدون بمنهج الرياضة الروحية طريقا إلى المعرفة ، بأن يكشف الله لهم عن الحقائقٌ بلا بحث ولانظر ، فقد مر بنا موقف الآمدى منهم ، وعدم إنكاره لهذا المنهج، وإن كان يقترح تكميله بطريق النظر ، وعرض نتائجه على العقل: « ولابد للمرتاض من استعمال نوع من النظر احيانا يميز به بين الكمال من المكاشفة ومادونه ، والجامع بين طريقى النظر والرياضة ، يبلغ من المعارف الإلهية مبلغا عظيما »(٤) . وهو يتفق فى هذا مع الغزالى(٥) وابن رشد(٦) بل وابن تيمية ايضاً(٧) . أما الباطنية من الشيعة — ويقصد بهم الآمدىٌّ الإسماعيلية — فهو يهاجم منهجهم الباطنى فى تفسير القرآن دون شاهد من العقل أو اللغة(٨) . ويرفض قولهم « بالتعليم » ، ويرى أنه إذا كان هناك شخص تؤخذ عنه معارف لايشوبها الباطل فهو الرسول المعصوم(٩) نفسه . مما يذكرنا بمحاورة الغزالى مع صاحبه الباطنى فى القسطاس المستقيم(١٠) . وهكذا يختار الآمدى الاعتماد على العقل فى مسائل الدين . ويحدد مواقفه من الفرق المختلفة فى ضوء هذا الأصل .

ولكن الفكر الإسلامى لايقوم على العقل وحده ، بل هو دائما يتردد بين قطبين من العقل والنقل ، وإن تفاوت اقترابه من كل منهما حسب القضايا المختلفة، واتجاهات المفكرين فيها. فما موقف الآمدى من الدليل السمعى، ومن سائر المناهج الكلامية الأخرى؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى المبحث التالى، بإذن الله .

---

(١) الابكار ٢ / ٢١٧ ب . (٢) انظر مناهج الادلة ص١٣٤ ، ١٣٥ ومقدمته لأستاذنا د/ قاسم ص ١١ .

(٣) فى المغنى ١١ / ٥٠٦

(٤) المآخذ ل ٣ أ وانظر شرح النسفية ص ١٧٠ ، ١٧٣ حيث تجد مثل هذا المعنى .

(٥) انظر دراسات فى الفلسفة الإسلامية ١٦٣ — ١٦٥ .

(٦) انظر مناهج الأدلة ١٤٩ ومقدمته ٢٣ ، ٢٤ . (٧) انظر الرسالة القبرصية ٢٩ ونقض المنطق ٣٥

(٨) انظر الابكار ٢ / ١٢٤٨ . (٩) نفس المرجع ل ٢٥٠ ب .

(١٠) انظر القسطاس ص ٧١

ب – موقفه من المناهج الكلامية الأخرى

تمهيد :

فى القاعدة الأخيرة من القواعد الثلاث التى خصصها الآمدى للمسائل المنهجية، فى كتابه «أبكار الأفكار» بحث «الطرق المؤدية للمطلوبات النظرية»(١) ، وقد بدأ ببيان مايراه طريقا صحيحا ؛ وهو عبارة عن الحد المستوفى لشروطه بالنسبة للتصورات ، والبرهان العقلى المستوفى لشروطه أيضا ، من حيث المادة والصورة بالنسبة للتصديقات ، وسنعالج ذلك فى المبحث الأخير من هذا الفصل .

وناقش الآمدى بعد ذلك «ما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها»(٢)، فتناول المناهج الكلامية التقليدية بالنقد ، وحدد موقفه منها ، وربما كان أخطر ما يضمه هذا الفصل هو ما يتعلق بموقفه من الدليل السمعى، ولذا فسأبدأ به ، ثم أتبع ذلك بالمسائل الأخرى ، كل منها فى فقرة خاصة :

١ – الدليل السمعى :

عدَّ الآمدى بين هذه الطرق – التى لا تحصل اليقين ، وإن ظُنّ أنها كذلك – «الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله» ، وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود البارى تعالى ونحوه ، ثم يقول بعد ذلك مباشرة : «وهو دور ممتنع ، حيث إنا لا نعرف المذكور من كلام الله إلا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله . فإذا توقفت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه، كان دورا، فهذه الطرق غير يقينية، وإن كان بعضها مفيدا للظن»(٣) .

وبهذا يفصح الآمدى عن موقفه من الدليل السمعى ، وأنه ليس حجة إلا فيما يعرف بالسمعيات ، وهى شئون المعاد وما يتعلق به من أمور العقيدة؛ إذ يمكن أخذه سماعا، أو عن طريق الرواية ، عن النبى ﷺ بعد ثبوت وجود مُرْسِله، وهو الله تعالى ، وكونه هو نبيا صادقا ، دون أن تعترض ذلك شبهة الدور المشار إليها . وقد عاد الآمدى

(١) انظر الأبكار ١ / ٣٠ ب وما بعدها .

(٢) الأبكار ١ / ٣٨ أو ما بعدها .

(٣) الأبكار ١ / ٤٠ ب

إلى تفصيل أفكاره فى هذا الصدد فى فصل خاص عقده للدليل السمعى من كتابه المذكور : فبدأ بتعريفه قائلا : « والدليل السمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعى ، وهو عندهم منقسم إلى : الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس والاستدلال »(١) . وبعد أن ذكر سبب انحصاره فى هذه الأقسام قال : « وقد عرفنا كل واحد فى غير هذا من كتبنا »(٢) ، ثم أضاف : « وأما فى عرف المتكلمين ، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى ، فلا يريدون به غير الكتاب والسنة وإجماع الأمة »(٣) .

وقد تحدث الآمدى عن هذا الدليل من حيث سنده ، ومن حيث متنه ، فذكر أنه ينقسم بالاعتبار الأول - إلى ماهو قطعى الثبوت ، وماهو ظنى الثبوت . وبالاعتبار الثانى إلى ماهو ظنى الدلالة ، وما هو قطعيُّها(٤) .

ويخلص من ذلك إلى بيان دور هذا الدليل فى المباحث الكلامية ، فيقول : وأما أن الدليل السمعى هل يفيد اليقين أم لا ؟ .

فذهبت الحشوية إلى أنه مفيد لليقين ، حتى بالغوا ، وقالوا : « لايعلم شىء بغير الكتاب والسنة »(٥) .

وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين ؛ لأنه موقوف على أمور ظنية(٦) . ويذكر الآمدى حجة هؤلاء ، وهى تتلخص فى أن الدليل السمعى من حيث نَقْلُه عن النبى ﷺ ، ومن حيث دلالته على معناه ، تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنيا غير يقينى فلا ينبغى الاعتماد عليه فى الأمور القطعية ، فمن ذلك أن نقله فى الغالب يكون بطريق الآحاد ، وحتى لو كان متواترا فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة ، ومع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى ، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص . وبعد هذا كله ، فإن دلالته على معناه احتمالية ، وسبب ذلك أن نقل معانى ألفاظ اللغة

---

(١) الابكار ٢ / ٢١٥ ب .

(٢) الابكار ٢ / ٢١٥ ب ومثل هذا النص يؤيد ما رجحته من تاليفه فى اصول الفقه كتبا غير الاحكام والمنتهى اللذين ألفهما فى آخريات حياته .

(٣) الابكار ٢ / ٢١٦ أ .

(٤) انظر الابكار ٢ / ٢١٦ أ .

(٥) راجع ما مر فى ص ١٥٧ .

(٦) الابكار ٢ / ٢١٧ أ ، ٥ ب .

عن أصحابها آحادى فى الأكثر ، على أن اللفظ الواحد ، والعبارة الواحدة ، تحتمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك والتجوز والحذف والإضمار ، والتقديم والتأخير ، ونحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية .

ثم ينتقد الآمدى الرأين السابقين ؛ أما رأى الحشوية ، فلأن النبوة نفسها ، لاتثبت بغير العقل كما سبق . وأما الرأى الآخر ، فلأن دعواهم أن الدليل السمعى مطلقا ، لايفيد إلا الظن ، إنما تصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع ، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا ، ولايخفى أن ذلك ممكن(١) .

وينتقل إلى بيان رأيه الخاص قائلا : « وإذا عرفت هذا ، فاعلم أن الدليل ، إما أن يكون عقليا محضا ، كأدلة حدث العالم ، ووجود الصانع قبل ورود السمع . ومنه مالايعرف بغير الدليل السمعى ، كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة ، وتحريم الخمر ونحوه . ومنه مايمكن معرفته بكل واحد من الطريقين ، كخلق الأفعال ورؤية الله تعالى »(٢) .

وبعد هذه النصوص التى تكاد تُلِمّ بأطراف الموضوع ، ينبغى لنا أن نقارن موقفه هذا بموقف أصحابه الأشاعرة ، ثم نتلمس المصدر الذى تأثر به هو ومن يشاركونه هذا الموقفَ منهم ، ثم نبين مدى التزامه به فى أبحاثه الكلامية ، وأخيرا نذكر رأينا فى هذا الموقف ونناقش الأسس التى يقوم عليها .

أولا : الأشاعرة بين النقل والعقل :

لقد أشرت من قبل ، إلى أن المذهب الأشعرى قام منذ البداية على دعامتين من العقل والنقل ، ولاغرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الأشعرى معتزليا نصف عمره، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، ولكنه اختار – أو هكذا قضت طبيعة الأمور – أقرب مدارسهم إلى المنهج العقلى ، وهى مدرسة ابن كلاب التى ترى استحسان الخوض فى علم الكلام ، وتأييد ماكان عليه النبى – ﷺ – وأصحابُه بالأدلة العقلية(٣) .

ولقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون إزاء كتابى « الإبانة، واللمع » للأشعرى ،

(١) الابكار ٢ / ٢١٧ أ ، ب .　　(٢) الابكار ٢ / ٢١٧ ب .

(٣) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ونشاة الفكر د/ النشار ١ / ٣٠٣ وما بعدها .

فالأول نقلى إلى حد كبير، والآخر إلى مناهج العقل أقرب(١) . ويبدو لى أن الرجل كان همه فى الكتاب الأول موجها إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم وأصحاب الأمس من المعتزلة ، بينما كان يهدف فى الكتاب الثانى إلى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة ، ومن ثم غلب عليه الطابع العقلى .

وأيا ماكان الأمر ، فالمهم هو امتزاج النزعتين العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته ، وهو مايؤكده الأشاعرة فيما بعد –كابن عساكر(٢) والغزالى(٣) ، والجوينى الذى يدافع عن شيخه الأشعرى فى استناده إلى أدلة الشرع والعقل معا فى مسائل الكلام كمسألة وجود الله وغيرها(٤) . كما يؤكده غيرُ الأشاعرة كابن تيمية(٥) وابن القيم(٦) .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل ظلّ سائدا حتى الباقلانى ، وقد رد الباقلانى فى كتابه «إعجاز القرآن» على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى «مما لاسبيل إليه إلا من جهه العقل ؛ لأن القرآن كلام الله عز وجل ، ولايصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا(٧) »، بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن، وأنه لايقدر على مثله إلا الله تعالى ، ثبت صدق الرسول ؛ وعندئذ يكون كل مايتضمنه القرآن صدقا واجب الاتباع(٨). ومعنى ذلك أن الباقلانى يرفض الأساس الذى قامت عليه فكرة «الدور» الإعتزالية التى كانت عندئذ توشك أن تتسرب إلى الأشاعرة .

ويقول ابن تيمية – بعد أن يشير إلى طريقة متاخرى الأشاعرة فى إثبات بعض الصفات بالعقل ، وبعضها الآخر بالسمع –: «وأما مَنْ قبل هؤلاء ، فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل ، كما كان يسلكه القاضى أبو بكر ومن قبله كأبى الحسن الأشعرى ، وأبى العباس القلانسى ، ومن قبلهم كأبى محمد بن كلاب والحارث المحاسبى وغيرهما ، وهكذا السلف والأئمة – كالإمام أحمد ابن حنبل وأمثاله – يثبتون هذه الصفات بالعقل

(١) انظر فى ذلك مقدمة كتاب اللمع تحقيق د/ غرابة . (٢) انظر تبيين كذب المفترى ٣٩٧ – ٤٠٠ .
(٣) انظر فاتحة كتاب الاقتصاد ص ٢ ، ٣ . (٤) انظر الشامل ١ / ١٦٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٥) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ وبغية المرتاد ص ١٠٧ وفتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٤٦ .
(٦) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٦ . (٧) إعجاز القرآن للباقلانى ١ / ٢٢ .
(٨) نفس المصدر والصفحة .

كما ثبتت بالسمع ، وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين[١] » . ولعل هذا الموقف المنهجى، هو الذى يفسر لنا عدم استخدام هؤلاء المتقدمين لسلاح التأويل إلا فى حدود ضيقة كما سنرى فيما بعد .

ثم ظهرت بوادر التطور المنهجى بالميل المتزايد نحو العقل على يد عبد القاهر البغدادى، وربما نجد بادرة من ذلك قبله عند الأستاذ أبى بكر بن فورك الذى سنلاحظ أنه يؤول سائر النصوص المتعلقة « بالصفات الخبرية » خلافا لما كان عليه شيوخه المتقدمون ، ونجده يقول : « وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر ؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال ، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة ، لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة »[٢] . وفى هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع ، وهى الفكرة التى كانت أساسا لمبدأ « الدور » الذى ساد عند متأخرى الأشاعرة منذ الجوينى ومن جاءوا بعده .

فلما جاء الجوينى ، صرح بأن ظواهر السمع لايسوغ الاستدلال بها فى العقليات : « والظواهر التى هى عرضة التأويل لايسوغ الاستدلال بها فى العقليات »[٣] ، بل نجده يأخذ عن المعتزلة[٤] تقسيمهم الثلاثى للمسائل الكلامية : مايدرك بالعقل وحده ، ومايدرك بالسمع وحده ، ومايدرك بهما معا . ويرتب على ذلك أن وجود البارى وحياته وأن له كلاما ، لايثبته سمع ، فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده فى جواز الرؤية وفى خلق الأفعال وأحكام القدرة – مما يقع فى هذا الفن – بعد ثبوت مستند السمعيات : فلا يمنع اشتراك العقل فيه[٥] . وهذه هى نظرية الدور كما نجدها عند الآمدى ، مع الاشتراك فى الأمثلة التى يتمثل بها أيضا .

وكان الغزالى الأشعرى – مع نزوعه إلى السلفية وعزوفه عن الكلام –[٦] امتدادا

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ ، ٨ .

(٢) أصول الدين ١٤ ، ١٥ وانظر ايضا الصفحات ٢٤ ، ٢٥ وسنجد فيما بعد ان فى الاشاعرة وغيرهم من يقول : إن صحة النبوة لا تتوقف على النظر والاستدلال .

(٣) الشامل ٣١/ ٣١ وانظر ص ١٦٦ ايضا، والجوينى إمام الحرمين ص ٦٤ .

(٤) هذه نقطة ساوضحها بعد قليل . (٥) الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٤ .

(٦) انظر إلجام العوام ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ وما بعدها .

لشيخه ؛ إذ يقول : « أمر الظواهر هين ، فإن تأويلها ممكن . والبرهان القاطع لايُدرأ بالظواهر ، بل يتسلط على تأويل الظواهر ، كما فى ظواهر الآيات المتشابهات فى حق الله تعالى »(١) . كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثى المشار إليه، وفكرة الدور أيضا ، يقول فى الاقتصاد : « إن مالايعلم بالضرورة ، ينقسم إلى مايعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى مايعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع، فهو حدث العالم ووجود المحدِث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت ، لم يثبت الشرع ؛ إذ الشرع ينبنى على الكلام ، فما لم يثبت الكلام النفسى لم يثبت الشرع ....الخ »(٢) .

ومن بعد الغزالى ، نجد أن المنهج العقلى قد غلب على علم الكلام كله، كما يلاحِظ ذلك أستاذنا الدكتور النشار ، ويمثل له بقول الشهرستانى :« كل ماهو معقول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الأصول ، وكل ماهو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »(٣) ، والشهرستانى يقول قبل ذلك : « والأصول موضوع علم الكلام ، والفروعُ موضوع علم الفقه » .

فلما جاء الرازى ، قرر نفس الأفكار التى نقلناها عن الآمدى أول هذه الفقرة(٤)، ونكتفى هنا بنص موجز عن المحصل « الدليل اللفظى لايفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك ، والمجاز، والنقل ، والتخصيص بالإشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير ، والتقديم، وعدم المعارض العقلى الذى لو كان ، لرجح عليه؛ إذ ترجيحُ النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل؛ لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة؟ ! »(٥) ثم يقول : « النقليات بأسرها ، مستندة إلى صدق الرسول ، فكل مايتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به ، لايمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور . أما الذى لايكون كذلك . فكل ماكان خبرا بوقوع مالايجب عقلا وقوعه ، كان الطريق إليه

---

(١) معارج القدس ٩٢ ويؤكد نفس المعنى فى إلجام العوام – ضمن القصور العوالى ص ٢٣٩– ٢٤٠ .

(٢) الاقتصاد ص ١٢١ .

(٣) نشأة الفكر للدكتور النشار ١ / ٤٦٢ وانظر الملل والنحل – بهامش الفصل –١ / ٥١ .

(٤) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٥) المحصل ص ٣١ .

النقل ليس إلا . . والخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معا[١] .

وهكذا نجد أن الفكر الأشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحية المنهجية إلى :

(أ) أن العقل أصل للشرع ؛ ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته مما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعى وإلا صار الأصل فرعا ، وهو دور متناقض .

(ب) أن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنى فى الغالب بحكم طبيعة اللغة، كما أن كثيرا من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية – منقول بطريق ظنى أيضا ، ومن ثم فهى لاتقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، ولذا وجب تأويل النصوص التى يتعارض ظاهرها مع ما يقطع به العقل كالنصوص الموهمة للتشبيه . وسنرى فى الفقرة التالية أن الأشاعرة يلتقون مع المعتزلة تماما ، وبالأخص مدرسة أبى هاشم الجبائى وأصحابه، فى هذه الناحية المنهجية . وكثيرا ما نبَّه أستاذنا الدكتور محمود قاسم إلى التقارب بين الأشاعرة المتأخرين والمعتزلة ، وعنى بعض فضلاء الباحثين[٢] بهذا التقارب فى المجال المنهجى بصفة خاصة ، وسأورد الآن من النصوص مايؤكد ذلك .

ثانيا ـ فكرة « الدور » عند المعتزلة :

هذه الأفكار السابقة عن قيمة الدليل السمعى ، ومجال الاستدلال به فى المسائل الكلامية – وخاصة فكرة « الدور » – ظهرت من قبل عند بعض مفكرى المعتزلة من مدرسة أبى هاشم الجبائى ، وبالتحديد عند القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى اللذين عبرا عنها تعبيراً واضحاً، وحاولا الاستدلال عليها فى أكثر من كتاب :

(أ) يتعرض القاضى عبد الجبار لمسألة النقل والعقل والعلاقة بينهما ومجال كل منهما ، فى مواضع عديدة من كتبه[٣] ، وسأقتصر هنا على بعض النصوص الحاسمة ،

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) كالمرحوم د/ حمودة غرابة فى كتابه الأشعرى ابو الحسن ص ١٣٨ ، ١٣٩ والمرحوم الزركان فى بحثه عن « الرازى وآراؤه » ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٣) انظر مثلا المغنى ١٥ / ٢٦ – ٢٩ ، ٣٥ ، ٥٢ ، ١٢٨ – ١٣٢ ، ١٠٩ – ١٢٧ ، ٣١٣ ، ٣٤٠ وشرح الأصول الخمسة ٨٨ ، ١٩٤ .

كقوله في المغنى : قد بينا من قبل أنه « أى الخطاب الشرعى » لايدل على ما لولا العلم به لما علم كونُه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، وذلك يتناقض . . فلهذه العلة ، لايجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما ؛ لأنا لانعلمه دلالة إلابعد العلم بجميع ذلك . . . وقد تقصينا القول فى ذلك فى مقدمة متشابه القرآن(١) » . ثم يحاول تحديد مجال الدليل السمعى : « قد بينا أنه يعقل بالسمع ماله تعلق بالتعبد ؛ لأنه إنما يرد من جهة الحكيم على طريقة الدلالة ، ولايحق أن يدل المكلف إلا على مايستفيد به العبادة أ و ما يتصل بأمر تعبد وترغيب وزجر وتخويف »(٢) . وفيما سبق تصريح بفكرة الدور ، وتحديدٌ لنطاق الدليل السمعى فى المسائل العملية الشرعية ، ومايتصل بالثواب والعقاب ، وهو ما وجدناه تماما لدى هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة .

وإذا كان عبد الجبار يشير إلى أنه قد بين ذلك فى كتابه « متشابه القرآن » فقد أشار فى موضع آخر من « المغنى » إلى انه قد شرحه أيضا فى كتاب ثالث له وهو « النهاية فى أصول الفقه »(٣) ، كما أوضحه أيضا فى كتاب آخر طبع حديثا بمصر هو « شرح الأصول الخمسة » كما أشرت آنفا . فإذا كانت هذه الأفكار قد ظهرت محددة لدى المعتزلة – قبل أن يقول بها هؤلاء الأشاعرة بأكثر من نصف قرن من الزمان ، مع ثبوت اطلاعهم – وخاصة الرازى والآمدى – على كتب هؤلاء المعتزلة كما أوضحته فى الباب الأول ، فإن ذلك يعطينا الحق فى تحديد مصدر هذه الفكرة المنهجية .

ب– أما أبو الحسين البصرى فيقرر هذه الأفكار نفسها فى نص مطول فى كتابه « المعتمد » فى أصول الفقه نجتزئ منه بما يلى : « اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل ، إما أن يصح أن تُعْلم بالعقل فقط ، ككل ماكان فى العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به ، كالمعرفة بالله وصفاته ، وانه غَنِيّ لايفعل القبيح ، فيجب تقديم هذه المعارف على الشرع ؛ فلم يجز كون الشرع دليلا عليها . فأما مايصح أن يُعْرف بالشرع وبالعقل ، فهو كل ماكان فى العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به كالعلم بأن الله واحد لاثانى له فى حكمته . فأما مايعلم

(١) المغنى ١٧ / ٩٣ ، ٩٤ .
(٢) المغنى ١٧ / ٩٥ .
(٣) المغنى ١٧ / ١٠٣ .

بالشرع وحده ، فهو ما فى السمع دليل عليه دون العقل ، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تَعَلُّق بهما ... نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراما ، وغير ذلك..»(١) .

وفى هذا النص ، نلتقى بفكرة الدور و بالتقسيم الثلاثى للمسائل الدينية حسب نوع الدليل المقبول فيها . أما كون الدلالة الظاهرية للنص قابلة للتأويل والصرف عن الظاهر – إن تعارضت مع دلالة العقل – فهى فكرة اعتزالية أيضا(٢) . وربما كان الجديد الذى أضافه المتأخرون من الأشاعرة هو فكرة إسقاط المعارض العقلى المحتمل للنص التى قال بها الرازى، ونسبها ابن تيمية إلى الرازى ومن تبعه(٣) .

ثالثا ـ مدى التزام الآمدى بهذا الموقف المنهجى :

يبدو لى أن الآمدى قد التزم بموقفه هذا من الدليل السمعى فى كتابه «أبكار الأفكار» ، أما فى «غاية المرام» فقد ازداد غلوا فى الاعتماد على الدليل العقلى وحده ، وتضييق النطاق الذى يستند فيه إلى الأدلة السمعية . ودراسة آرائه الكلامية فيما بعد ستوضح لنا هذا ، ونَذْكر الآن عدة نماذج لذلك التطور :

(أ) فى مسألة الرؤية ، وهى إحدى المسائل التى نص الآمدى – فيما سبق – على أنها مما يمكن إثباته بالعقل والشرع معا ، نجده يستند – فيما يتعلق بجواز الرؤية – إلى هذين الطريقين معاً فى «أبكار الأفكار»(٤) ، بينما يقتصر على الدليل العقلى وحده فى غاية المرام ؛ إذ يقرر أن الدليل النقلى فى ذلك لا يصلح إلا مع المعترفين بالرسالات ، المصدّقين بالنبوات(٥) ، قائلاً : «وعلى الجملة ، فلسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه ؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية ، وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين ؛ فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراجٍ قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ..»(٦) . وفى هذا النص ما

---

(١) المعتمد ٢ / ٨٨٦ ، ٨٨٧ .

(٢) انظر منهج الزمخشرى فى التفسير ص ١٠٩ ، ١١٧ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٤٤ – ١٤٩ .

(٣) انظر موافقة صحيح المنقول ١ / ٨ وما بعدها والمآخذ ل ١٣١ ب .

(٤) انظر الابكار ١ / ١٣٦ ب – ١٤٢ أ .

(٥) انظر ص ١٧٤ .

(٦) انظر ٦٩ ب من غاية المرام

يدل على إحساسه بتطور مسلكه فى هذه المسألة وتأكيده لذلك ، علما بأن الرازى – شريكه فى موقفه من الدليل السمعى – يرى أن العمدة فى جواز الرؤية ووقوعها إنما هو السمع[١] . كما أن الشهرستانى لا يطمئن إلى الدليل العقلى فى بيان جواز الرؤية كل الاطمئنان[٢] . ومن الواضح أن جواز الرؤية وعدمَ جوازها ، ليست مما تتوقف صحة النبوة عليه .

(ب) وفى مسألة الوحدانية ، وقد نص المعتزلة أنفسهم – كما سبق – على صحة الاستدلال عليها بالسمع ، وفعل هو ذلك فى (الأبكار) ونص على أنه يتابع فى ذلك بعض الأصحاب وحذاق المعتزلة[٣] ، وقد رجحت فى تعليقاتى على « غاية المرام » أنه يقصد فخر الدين الرازى والجبائى والقاضى عبدالجبار وأبا الحسين البصرى[٤] – فإنه فى « غاية المرام » لا يستدل عليها إلا بالأدلة العقلية[٥] .

(جـ) وأما مسألة (الكلام) التى قال الغزالى – وهو أحد أصحاب المنهج المشار إليه أيضاً – : « إن بعض المحققين قد اعتمد فيها الدليل السمعى » ، وارتضى الرازى فيما بعد هذا الاستدلال فى بعض كتبه[٦] – فنجد الآمدى يستدل عليها فى (الأبكار) بالطريقين العقلى والسمعى ، ويصحح الدلالة السمعية فيها وينفى عنها شبهة الدور[٧] . بينما يرى فى غاية المرام أنها (مع تقاصرها عن ذروة اليقين ، فالاحتجاج بها إنما هو فرع ثبوت الكلام . .) أى أنه يرفض الاستدلال بها بسبب مبدأ الدور ولكونها ظنية الدلالة[٨] .

وهكذا سائر المسائل الكلامية لا يعتمد الآمدى فيها – فى كتابه (غاية المرام) – إلا على الدليل العقلى ، اللهم إلا فى مسائل (السمعيات) مِن بَعْثٍ وحشر ، وميزان ، وجنة ونار ، فإنه ينتصر فيها – بإخلاص وحرارة – لما ثبت من نصوص الشرع ، ويشتد على مَنْ رفضها أو أوَّلها من الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم[٩] ، وإن كان يتحامل على

---

(١) انظر الأربعين ص ١٩٨ والمحصل ص ١٣٨ والمعالم ٥٩ – ٦٧ .
(٢) انظر نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٦٩ . (٣) الأبكار ١ / ١٦٧ . (٤) انظر ص ١٥٣ .
(٥) انظر ص ١٥٣ – ١٥٥ . (٦) انظر غاية المرام ل ٤٠ ب.
(٧) انظر الأبكار ١ / ١٨٤ ، ٨٥ ب . (٨) غاية المرام ٤٠ ب .
(٩) انظر ل ١١٥ من غاية المرام .

المعتزلة بهذا الصدد ، كما سأوضحه فى الفصل الأخير من هذه الدراسة .

وهكذا نجد أن العقل قد طغى على النقل لدى هذا المفكر الأشعرى إلى حَدٍّ تجاوز فيه ما ذهب إليه أسلافه ممن تأثروا بهذه القاعدة الاعتزالية ، بل لعله تجاوز أيضا موقف هؤلاء المعتزلة أنفسهم . والآن سنقول كلمتنا فى موقفه هذا فى ضوء المناقشة الموضوعية للدواعى التى لعلها دفعته هو ومن يوافقه من المتأخرين إلى اتخاذ هذا الموقف .

رابعا ـ نقد هذا الموقف من الدليل السمعى :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذى كان الأشاعرة يفخرون بإقامته ، بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز ، ورجحت كفة العقل فى المسائل الكلامية ، وخاصة لدى الآمدى إلى حد كبير . ولقد كان هذا مفهوما فى نطاق المذهب الاعتزالى الذى يقول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ويرى جوب النظر بالعقل ولو لم يرد شرع . أما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقبيح العقليين ، ويرون أن النظر غير واجب لولا الشرع ، فإنه يبدو غيرَ مفهوم ، ولذا نجد ابن تيمية يقول فى مناقشة أشعرى متأخر : « فأى اتباع للسمع والشرع إذا لم يثبت شىء من صفات الله بالشرع ، بل وجودُه كعدمه فيما أثبتوه ونَفَوْه من الصفات ؟ فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، أو بالسمع ، ويجعلون العقل مؤكداً فى الفهم . فأين اتباعهم للسمع والشرع ، وقد عزلوه عن الحكم والاحتجاج به والاستدلال به »(١) ؟ وهذا التطور المنهجى ، هو الذى دعاه إلى تأليف كتابه (الموافقة) لنقد طريقة الرازى والآمدى ومن تبعهما فى تقديم العقل على النقل(٢)، وسأشير فيما يلى إلى بعض ماورد فى هذا الكتاب .

ويمكن تلخيص الأسس التى بنى عليها الآمدىُّ موقفه من الدليل السمعى ، أو من سبقه إلى مثل ذلك الموقف ، فى أربعة أمور هى :

(١) كون الأدلة السمعية ــ كلها أو بعضها ــ ظنية الثبوت ؛ فلا يُسْتدل بها على القطعيات .

(٢) كونها ظنية الدلالة ؛ لعدة أسباب ترجع فى الجملة إلى طبيعة اللغة العربية خاصة ، أو اللغات بعامة .

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٤٦ .

(٢) انظر الموافقة ١ / ٨ وما بعدها .

(٣) فكرة الدور التى ترى فى« الاستدلال بها على أصول العقائد ضربًا من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد ، فكيف يستدل بالوحى المنزل على النبى ؟

(٤) أن فى قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديما للفرع على أصله ، إذ العقل أصل الشرع ، وتقديم الفرع على أصله باطل .

وسنناقشها جميعا فيما يلى :

١ - مسألة ظنية الثبوت :

مر بنا أن الدليل السمعى عند المتكلمين ، هو الكتاب والسنة والإجماع .

أ- فأما بالنسبة للكتاب فتواتره جملة وتفصيلا ، إلا ما شذّ من بعض وجوه القراءات ، مجمع عليه من المسلمين ، كما نقل ذلك الآمدى فى (الإحكام)(١)، وأكثر المسائل الكلامية ودلائلها فيه كما سبق نقله عن الغزالى وابن رشد وابن تيمية ؛ فماذا يمنع من الاستناد إلى آياته - من هذه الناحية - وكلُّها قطعية الثبوت؟

ب- وأما الحديث فقد مر بنا كيف رفض الآمدى استدلال الأصحاب به فى مسألة (الكلام) ووصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه - فى الإحكام - أن منه المواتر الذى « اتفق الكل على أنه مفيد للعلم ... وأن العلم الحاصل عنه ضرورى(٢) »، وكذا خبر الواحد إذ احتفت به القرائن(٣). وهذه نظرة علمية دقيقة؛ فإن من الأخبار التى لم تبلغ درجة التواتر ماينقدح فى ذهن النقاد من العلماء صحتُها على وجه يقرب من اليقين(٤) ، وكان أحرى بالآمدى أن يلتزم بها بدلا من أن يردّ الأحاديث التى تثبت كلام الله أو رؤيته ، ويصفها جملةً بأنها لاتفيد إلا الظن والتخمين . وأين هذا مما يقوله الأشعرى فى الإبانة : « وجملة قولنا : أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما جاءوا به من عند الله ، ومارواه الثقات عن رسول الله ﷺ لانرد من ذلك شيئا »(٥)؟ وإن كان من الواجب أن نذكر هنا أن الآمدى يعتمد على الأحاديث فى باب السمعيات متى صحت ولو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل فى

(١) انظر الإحكام فى أصول الأحكام ١ / ١٤٧ - ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق ٢ / ١٨ .

(٣) الابكار ٢ / ٢١٧ أ .

(٤) انظر الباعث الحثيث إلى مصطلح الحديث ص ٣٠ .

(٥) الإبانة ص ٨ .

«غـــاية المرام» في مســـألة الشفاعة ، والصراط ، وعذاب القبر ، ونحوها[١] .

(جـ) وأما الإجماع ، فإن الآمدى نفسه يصرح باعتباره حجة فى مسائل العقيدة، قائلاً : «و أما التوحيد فلانسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة»[٢] وهو يدافع عن الإجماع وإمكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص[٣] ، وقد قال السلفيون وأهل الحديث بكون الإجماع دليلا فى مسائل العقيدة[٤] . ومع ندرة وقوع الإجماع ، فإنه عند تحققه قلّما يخفى ، بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التى تطمئن لها نفوس العلماء كما سبق ، وإذن فلايمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية كلها ، قرآناً وحديثاً وإجماعاً، بكونها ظنية الثبوت أو الإعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢- مسألة ظنية الدلالة :

وأما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معانى مفرداتها وصيغها بطريق آحادى، وبسبب مرونة قواعد النحو والتصريف والنظم البيانى تقديما ، وتأخيرا ، ومجازا ، وحذفا ، ونحو ذلك، فسأناقش تلك الأفكار أو أهمها ، معتمدا – كما سبق – على كلام الآمدى نفسه :

أ- أما ماقيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه آحادى ، فغير مُسَلَّم على إطلاقه، فقد قال الآمدى فى (الإحكام) بشأن نقل اللغات : «وأما طرق معرفتها لنا ، فاعلم أن ماكان منها معلوما بحيث لايشك فيه ، فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع. ومالم يكن معلوما لنا ، ولا تواتر فيه ، فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد ، ولعل الأكثر إنما هو الأول»[٥] . وقد نقل السيوطى فى «المزهر» هذا الرأى ونسبه إلى الرازى والآمدى: (قال الإمام فخر الدين الرازى والآمدى : وأكثر الفاظ القرآن من الأول أى المتواتر)[٦] وإذن فلا يحق لهما وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية، لأن نقلها آحادى هكذا على وجه الإجمال.

---

(١) انظر ص ٢٨٥ وما بعدها من غاية المرام .

(٢) الإحكام ١ / ٣٠٢ .

(٣) الإحكام ١ / ٣٧٥

(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٢ / ١٨٠ ، والواسطية له ايضا ص ١٦ ، وانظر ايضاً

(٥) الإحكام ١ / ٧٥ .

(٦) المزهر ١ / ٥٧ وانظره ايضا ص ٣٨ ، ٤٢ .

ب- أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية ، فهى وسائل للإبانة عن الغرض والمدلول لا لإخفائه . وقد عرض الآمدى فى (الإحكام) أيضا لمسألة المجاز ، ورد على نفاة وقوعه فى القرآن من الظاهرية والشيعة ؛ لتوهمهم أنه كذب ، وأنه من ركيك الكلام - بأن المجاز ليس كذبا ؛ لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازى لا الحقيقى ، وأنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة(١) . ويمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التى ذكروها . على أن القرآن - وهو منبع العقائد الدينية - قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات ، وأوجب رد الثانية إلى الأولى ، فقوله تعالى : ﴿ والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون ﴾(٢) لايفهم إلا فى ضوء الآية الأخرى ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾(٣) ، وهذا مابينه الآمدى نفسه فى (الإحكام)(٤) . على أن القرآن لايفسَّر بالمدلولات اللغوية وحدها ، بل بالأحاديث الثابتة وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد، مما نقله علماء التفسير وحملة الآثار(٥) . ولذا لم يسع الجوينى - وهو أحد المتأثرين بتلك الفكرة - إلا أن يقول فى (الشامل) : « والظواهر التى هى عرضة التأويل لايسوغ الاستدلال بها فى القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هى محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال - على هذا الوجه - بظواهر الكتاب »(٦) .

وقد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لرد فكرة (ظنية الدلالة) كما ألف (الموافقة) للرد على فكرتى الدور والمعارض العقلى-إذ يقول: « وقد بسطنا القول على ظنية نقل اللغة والنحو، والتصريف، ونفى المجاز، والإضمار، والتخصيص، والاشتراك، والنقل، والمعارض العقلى للسمع . وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة، وقد ذكرنا طرفا من بيان فساده، فى الكلام على المحصل، فذاك كلام فى تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها تفيد اليقين والقطع وفى هذا الكتاب(يقصد الموافقة) كلام فى بيان انتقاد المعارض العقلى وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا »(٧) .

---

(١) انظر الاحكام ١ / ٤٤ - ٤٧ .
(٢) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .
(٣) الآية ١١ من سورة الشورى .
(٤) انظر الإحكام ١ / ١٥٣ .
(٥) انظر تفسير ابن كثير ١ / ٣ - ٦ .
(٦) الشامل ١ / ٣١ .
(٧) الموافقة ١ / ٩ ، ١٠ .

٣- مسألة الدور :

وأساسها أنه لايمكن الاستدلال بالشرع ، مالم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله، التى منها إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، فإذا ماثبت صدق الرسول، أمكن أن نأخذ عنه مابقى من أمور العقيدة ، وهى « السمعيات » كما سبق. ولكن فى هذا كله نظرا من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة ، أو خطابات إلهية ملزمة ، عارية عن أية حجج أو دلائل، وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . ولكن من الممكن أيضا أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا فى علم الكلام، فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة فى القرآن الكريم ؟ إنه لايمكن أن يكون المانع أنها أرقى – من الوجهة المنطقية – من أدلة المتكلمين التقليدية(١) بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر ، وأقل ذهابا فى شعاب الجدل كما يقرر الآمدى نفسه(٢) . إن ابن رشد –وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيها – قد اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين، فوجدها خيرا من هذه الأخيرة بالنسبة للعلماء وللعامة على حد سواء(٣) . كما فطن ابن تيمية إلى أن أصول الدين مسائل ودلائل، وكلاهما فى الكتاب والسنة ، غير أن بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية . ونجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به(٤) . وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالإمام الغزالى(٥) ، وشيخه الجوينى الذى رد على من قال : «إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لايتحقق» بقوله : «إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهى تنطوى على وجه الحجاج»(٦) ، ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص .

---

(١) انظر مقدمة مناهج الأدلة ٨ – ١٠ ، ١٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر المآخذ ل ٢٩ ب ، ١٣٠ ، وما مر فى أدلة وجود الله .

(٣) انظر مناهج الأدلة ١٤٨ – ١٥٤ .

(٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٧ ، ٨ ، والموافقة ١ / ١٣ وما بعدها ، ومناهج السنة – بولاق – ٣ / ٢١ – ٢٤ وانظر ايضا اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ٢٢ – ٢٤ ، وشرح الطحاوية لابن أبى العز ص ١٣٧ ، وإيثار الحق لابن الوزير ١٢٣ .

(٥) انظر القسطاس المستقيم ص ٦٩ .

(٦) الشامل للجوينى ١ / ١٦٦ .

على أن مازعمه المتكلمون أدلة عقلية لانقلية ، هو - فى غالبه - أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم ، أو مروية عن فلاسفة قدماء، فما الذى سوغ الاعتماد عليها والإعراض عن أدلة الكتاب والسنة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية ، فهى لهذا ظنية لاتصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : «إن المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد ، فكذلك من نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد »(١) .

ب- كما أنه من الممكن للناظر فى أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولا ، فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل ، تبعه فى كل ماجاء به سواء فى الإلهيات التى اعتبروها - أو أكثرها - عقليات محضة ، أم فى غيرها من السمعيات والأحكام العملية التى قبلوا فيها الدليل الشرعى ، ولعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : «إن الدين قد جاء به الرسول ﷺ وفرغ منه ، ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذى جاء به ، لااستنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة ، وعلى هذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل على محمد - ﷺ- (٢) » وعندئذ فلا محل للدور المزعوم .

ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تمرس بالفلسفة والكلام والتصوف ثم اختار أخيرا هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة ، فإذا تحقق الوحى الإلهى الصادق كان من العبث ، والمناقضة ، للعقل نفسه ، وللفلسفة الحقة ، ولمنهج السلف الصالح : أن نعدل به غيره(٣) .

جـ- هذا لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أصلا ، والشرع فرعا عنه ، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعة لاتتوقف على النظر العقلى ، لأن « دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية» وأن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة، ومن هؤلاء الآمدى نفسه(٤) ، والجوينى أيضا أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة(٥) ؟ على أن الآمدى لايكتفى بتقرير هذه الحقيقة ، بل يستخدمها فى الرد

---

(١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ . (٢) إيثار الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

(٢) هو استاذنا الدكتور عبدالحليم محمود - انظر كتابه (الإسلام والعقل) ص ١٠٤ وما بعدها .

(٤) انظر الأبكار ١/ ٢٦٠أ . (٥) انظر الجوينى إمام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

على من اعترض من الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بدلالة الإجماع ، وزعم أن فى ذلك دورا ، من حيث إن الإجماع يستند إلى قول الرسول : «لا تجتمع أمتى متى على ضلالة »، وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام ، فيقول : «قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضى إلى الدور ، ليس كذلك ، فإنا لانسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى ولاعلى وجوده ، من حيث إن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت بإخباره عن غير دور(١) ». ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه ، إلا أن الآمدى -فيما يبدو- كان يورد هذا الكلام الخطير من الناحية المنهجية على سبيل الجدل العابر ، وإلا فهو يقرر فى نفس الكتاب مبدأ الدور - كما سلف - ويرى بسببه أن الدليل السمعى مما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك ، ويرفض - من الناحية التطبيقية - الاستناد إلى الدليل السمعى ، وخاصة فى كتاب (غاية المرام) ، فى جميع المسائل الكلامية إلا فى السمعيات كما سنبين فى الباب التالى تفصيلا .

٤- تقديم العقل على السمع عند التعارض :

ونأتى إلى هذه الفكرة الأخيرة ، ولعلها من نتائج فكرة الدور ، إلا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماما دون الاستناد إلى النصوص الشرعية فى أمهات العقائد فقط ، كوجود الله تعالى وصفاته التى تتوقف عليها صحة الرسالة . أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص فى سائر المسائل الأخرى أيضا متى بدت معارضة للعقل . وقد صور ذلك ابن تيمية فى مفتتح كتابه (الموافقة) قائلاً : «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية . . . فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعا ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ؛ لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل : فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا ؛ فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض(٢) ». وسماه قانون الرازى وأتباعه، وإن أشار - بعد ذلك إلى أن الغزالى أيضا يقول به(٣) . ويبدو من

(١) الأبكار ١ / ٩٤ ب .
(٢) موافقة صحيح المنقول ١ / ١ .
(٣) االسابق ١ / ٢

كتاب «المآخذ» أن الآمدى يتابع الرازى فى أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى، وأنها لاتعتبر يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه(١) . وهى الفكرة التى توفر ابن تيمية على نقدها فى كتابه المذكور، وهى فى نظرى ضعيفة للوجوه التالية :

أ- أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الإحساس بأية أزمة عقلية، يقول ابن أبى العز الحنفى فى ذلك : «فيقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع النقيضين ، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به ، فلو أبطلنا النقل ، لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وهذا بين واضح(٢) » . ولكن هذه المعارضة جدلية كما هو ظاهر، وقد تُضْعِف من الفكرة المقابلة ، ولكنها لاتحل المشكلة نهائياً. فلننتقل إلى الوجه التالى .

ب- أن النقل والعقل لايمكن أن يتعارضا حقيقة ، وإن بد ذلك لبعض الأفهام ، فكلاهما حق ، والحق لا يتناقض . وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع الفلاسفة المسلمين ، ودورهم فى التوفيق معروف(٣) . والسلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة ، وهذا ابن تيمية يفرد لها كتابا هو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) . وبين هذين الفقهاءُ والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجوب رفع التناقض الموهوم ، يقول ابن الوزير : «تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض ، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا : قد اعترضهم فى ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها فى العقل والسمع ، فتقدير تعارضها تقدير محال ، وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشى فى (شرح جمع الجوامع»(٤) . ولاشك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء، أما إسقاط أحد الدليلين المتعارضين ، فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

جـ- أن من أكثر صور هذه الفكرة تطرفا مازعمه الرازى من أن دلالة السمع، لاتتم - أو تصل إلى مرتبة اليقين - إلا بإسقاط المعارض العقلى القائم أو المحتمل، وإلا فمع

---

(١) انظر المآخذ ل ١٣٠ . (٢) شرح الطحاوية ص ١٣٧

(٣) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ - ٧٠ .

(٤) إيثار الحق ص ١٢٣ .

احتمال وجوده ، لاتزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية . وقد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدا عن سبيل الله[١] ، «إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لاينفع إذا قدر أن المعارض المعقلى ناقضه»[٢] . وإذا كان الآمدى فى «المآخذ» يذكر هذه الفكرة ولايعقب عليها بالنقد ، فإنه فى (الأبكار) يرد عليها بقوله : وأما ما قيل فى بيان أن الدليل السمعى ظنى ، فإنما يصح أن لولم تقترن به قرائن تفيد القطع ، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا ، ولايخفى أن ذلك ممكن[٣] . وهذا الرأى سبق نقله عن الجوينى فيما سبق ويبدو الآمدى غير مقتنع بهذه الفكرة الرازية – أعنى فكرة المعارض العقلى المحتمل، ووجوب اسقاطه قبل الاستدلال بالدليل السمعى – وهو يوردها فى (الأبكار) على لسان الغير ، ويعقب بما يدل على رفضه لها . أما سكوته عنها فى (المآخذ) فلا يكفى دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التى يقررها ويؤكدها ، وإن كان هناك نوع اضطراب فى موقفه إزاءها كما أشرت من قبل .

والآن ، وقد درست موقف الآمدى ومن وافقه من متأخرى الأشاعرة من الدليل السمعى، والأسس التى يقوم عليها ، لايسعنى إلا أن أخالفهم فى موقفهم هذا ، وبالإضافة إلى ماقدمته من اعتبارات ، فإنى أعتقد أنه لو قدر لعلم الكلام أن يحيا حياة جديدة ، فلن يتم ذلك إلا باستمداده ، من الكتاب والسنة ، والإفادة مما يدلان عليه من أنظار عقلية وبراهين قطعية، فيعمل على اكتشافها وتنميتها وتقديمها للعقول فى ضوء الفكر الإنسانى المعاصر ، على أن تحسم مسألة (التأويل) للنصوص الدينية : متى يجوز؟ وعلى أى أساس؟ ، فإنها هى التى فرقت بين المسلمين فى مسائل العقيدة. والله الموفق .

ويدعونى واجب الإنصاف إلى ذكر أن الآمدى – وإن اعتمد على العقل فى إثبات أكثر العقائد الدينية والبرهنة عليها – فإن تحديد هذه العقائد نفسها ليس مصدره العقل عنده ، بل الشرع فى الحقيقة . وسنرى ذلك فى مسائل الصفات وتعدادها ، ومايجوز على الله تعالى ، ومالايجوز ، فإنه كثيرا ما يرفض دلالة العقل أو يتوقف بشأنها لعدم ورود إذن الشارع فى ذلك[٤] . ومعنى ذلك أن العقل هو المستند أو طريق

---

(١) انظر الموافقة ١/ ٨ .

(٢) نفس المرجع ١/ ٩

(٣) الابكار ٢/ ٢١٧ أ ب.

(٤) انظر ص ٩٥ وما بعدها .

الإثبات، والشرع هو الذى يعتمد دلالة العقل أو يدعونا إلى الإعراض عنها ، أو بعبارة أخرى : المسائل عنده تستمد من الشرع والدلائل عليها من العقل ، فلو انتهى بنا العقل إلى مالم يأذن به الشرع ، لم نأخذ بحكم العقل. وهذا هو موقف الأشاعرة منذ شيخهم الأول(١) ، وهو مايقرره المتأخرون منهم أيضا؛ يقول السيالكوتى - فى شرح كون الأحكام الاعتقادية شرعية - : « معنى الشرعية مايؤخذ من الشرع ، بألا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ، لامايتوقف عليه ، بمعنى أنه لايدرك إلا من خطاب الشارع . وإلا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم ؛ لأن وجوده وعلمه وتوحيده لايتوقف على الشرع، ولكن يجب أخذها أيضا عنه لتصلح للاعتداد ، إذ كثيرا مايعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع للفلاسفة فى الإلهيات ، بخلاف ما إذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين ، فإنه لامدخل للوهم فيه »(٢) ، وهو معنى نجده ، عند غيره أيضا(٣).

وأخيرا فإننى أستطيع القول بأن الآمدى وإن ردد أقوال الرازى وغيره بشأن الدليل السمعى وكون دلالته ظنية ، يميل إلى أنه قد تحيط به قرائن تجعل دلالته قطعية ، بل يصرح فعلا بأن الأدلة السمعية فى البعث ومايتصل به مما عرف بالسمعيات قاطعة : « فكل ذلك (أى مسائل البعث والمعاد) ممكن فى نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية ، والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ؛ فوجب التصديق به ». ومعلوم أن كافة المتكلمين يقبلون دلالة الدليل السمعى فى مثل هذه المسائل ، لكن الشيء المهم هو تصريح الآمدى هنا بكون الدليل السمعى قطعى الدلالة . أما مسألة ظنية الثبوت فلاشك أن الرجل يقطع بتواتر آيات القرآن الكريم بل وبعض الأحاديث النبوية(٤) .

وأما مسألة إسقاط المعارض العقلى المحتمل للنص ، فقد ذكرت أن الآمدى يعارضها فى الأبكار ، وإن كان يوردها فى المآخذ دون اعتراض عليها ، غير أنه فى كتبه الكلامية الخاصة كالأبكار والغاية ، لم يستند إلى مثل هذه الفكرة أو يعول عليها قط .

---

(١) انظر الأشعرى أبو الحسن ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) حاشية السيالكوتى على النسفية ص ٣٦ ، وانظر شرح المواقف للجرجانى ١/٣٦ ، ٤٣ ، ٤٨ .

(٣) ص ٢٨٥ وما بعدها من غاية المرام .

(٤) انظر ما مر فى ١٧٩ - ١٨٠ .

والفكرة التى يبدو الآمدى متأثرا بها إلى حد كبير ، هى فكرة الدور ، وعلى أساسها رفض الاستناد إلى البراهين الشرعية فى كافة المسائل الكلامية التى تتوقف عليها صحة النبوة وثبوت الشريعة ، وذلك فى كتابيه «الغاية والأبكار»، بل إنه فى غاية المرام يرفض الاعتماد على الدليل الشرعى فى مسائل عديدة لاتتوقف عليها صحة النبوة ، كمسائل الرؤية والوحدانية وغيرها مما سأبينه تفصيلا فى الباب التالى . وهذه ناحية واضحة وضوحا قاطعا فى مسلك الآمدى من الناحية التطبيقية(١) ، بالإضافة إلى تصريحه بها فى أوائل كتابه الأبكار من الناحية النظرية، وقد نقلت من نصوصه مايدل على ذلك .

هذا بالرغم من أن الآمدى قد أشار – فى مواضع أخرى – إلى أفكار معارضة لمبدأ الدور ، وعلى أساسها يمكن قبول الدليل السمعى فى المسائل التى رفض هو استخدامه فيها ، ولكنه خضع لهذا المبدأ الاعتزالى الأصل من الناحية العملية، على نحو معتدل فى الأبكار ، وبشكل أكثر غلوا فى غاية المرام .

٢- قياس الغائب على الشاهد :

أ- شيوعه لدى المتكلمين ونقد الآمدى له :

تعرض الآمدى فى الأبكار لعدة طرق يستخدمها المتكلمون للاستدلال ، وبين هو أنها لاتفيد إلا الظن وكان منها هذا القياس ، والقياس بمعناه العام هو إعطاء حكم شىء لشىء آخر لاشتراكهما فى علته(٢) . وهو بهذا المعنى مفهوم أصولى جرى عليه العمل لدى أكثر الأئمة المجتهدين فى استنباط الأحكام الفقهية العملية ، لكنه انتقل ، بعد ذلك فيما يبدو ، إلى علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام المتعلقة بالله – تعالى – لوجود نظائر لها فى الواقع ، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد .

ولكن القياس الفقهى مشروع ومبرر تماما مادام الأصل والفرع مشتركين فى الوصف المؤثر فى استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما ، فيما يعرف (بمسالك العلة) . أما بالنسبة للمسائل الإلهية ، فكيف يمكن

---

(١) انظر الإحكام للآمدى ٣ / ١٦٧ وما بعدها .

(٢) انظر مثلاً المستصفى – دار الكتب العلمية – ٢٨٠ .

التحقق من اشتراك الغائب والشاهد فى وصف يعمهما ، أو فى حكم يترتب على ذلك ؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله تعالى وما يتصل بها من صفات أو أفعال ؟ تلك هى أزمة هذا القياس الكلامى ، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من (أصول الفقه)، وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع وطبيعة العلم الذى يطبق فيه ، وشتان بين بحثٍ موضوعُه الوقائع المادية ، أو أفعال المكلفين ، وآخر موضوعه ذات الله الذى ليس كمثله شيء .

يقول الجرجانى : « وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكمٍ لله سبحانه – فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى »(١) . وقد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية : فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على أن كل موجود فى الشاهد فهو كذلك(٢) .

والمعتزلة – المشهورون بالتنزيه – اخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، فحكموا بحدوثها(٣) ، وأوجبوا عليه بعض الأمور طبقا لقواعد التحسين والتقبيح الإنسانية(٤) وقياسا على حال الإنسان(٥) ، ونفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب(٦) ، بل ربما استخدموها فى مسائل الصفات أيضا ، فهذا شيخهم عبد الجبار يستدل على كونه تعالى قادرا بقوله : « وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا ، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين : إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا ، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة ، وهى كونه قادرا ، وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى، لأن طرق الأدلة لاتختلف شاهدا وغائبا »(٧) ، وواضح أنه هنا يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل، وقد استخدمه أيضا فى إثبات كونه تعالى عالما(٨) . ولم يكتف بذلك ، بل رد على من اعترض عليه فى استخدامه إياه(٩) ، كما استخدمه أيضا فى إثبات صفة الحياة(١٠) .

---

(١) شرح المواقف ٢/ ٢٨ .

(٢) انظر الابكار ١/ ٣٩ وقارن أساس التقديس ١٤ ومناهج الادلة ١٧٨ ومقدمته ٣٧ .

(٣) انظر مقدمة مناهج الادلة ص ٤٨ – ٥٠ .

(٤) انظر المغنى ١١/ ٦١ – ٧٧ ، ١٤/ ٢٢ – ٣٢ .

(٥) انظر المغنى ١٤ / ٥٥ .

(٦) انظر تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/ ٢٦٩ والفصل ٣/ ٩٨ .

(٧) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٩) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٦١ .

ومع ذلك ، فهم لايسرفون فى استخدامه فى مجال الصفات إسراف الأشاعرة الذين يعترف بعضهم بذلك(١) . والآمدى يحكى « اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد »(٢) ولكنهم بدورهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله – تعالى بعكس المعتزلة(٣) .

أما الآمدى – وهو الأصولى الذى يدافع عن القياس فى مجال الأحكام العملية –(٤) فإنه يرفض الاعتماد عليه فى المباحث الكلامية ، وإن كان يقبله فى صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل ، ويرى أنه يمكن أن يفيد الظن بالحكم ، وذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين ، أما إذا تعذر معرفة الجامع – كما هى الحال فيما بين الغائب والشاهد – « فالجمع تحكم محض ، ودعوى لادليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان ؛ إذ لم يشاهد إلا الزنوج ، وأن جميعهم لايموتون ، إذ لم يشاهد ميتا ، ولاسمع به . ولايخفى مامعه من الجهالة »(٥) .

لكن الأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين حين قاسوا الغائب على الشاهد ، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعا فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات، والأدلة، والشروط، والعلل، يجب أن تطرد شاهدا وغائبا ، وأن تُوجِب فى الغائب ماتوجبه فى الشاهد من الأحكام ، والآمدى يحكى اتفاقهم على ذلك ويضرب له أمثلة توضيحية(٦) ، ويشير إلى ماذهب إليه الإسفراييني من أن « كل أمرين ثبت تلازمهما فى الشاهد لزم أن يتلازما غائبا ولم يعتبر فى ذلك جامعا »(٧) ثم يتحول إلى نقدهم قائلا :

« أما الجمع بالحد ، فإن ثبت أن حَدَّ العالم من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم متحد فى الغائب والشاهد، فلاحاجة إلى القياس على الشاهد والاعتبار به .. وإن لم يثبت الحد ، أو ثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم، فالإلحاق متعذر .

وعلى هذا يكون الكلام فى العلة والشرط ، ويزيد فى العلة والشرط إشكال آخر ؛

---

(١) انظر نهاية الأقدام الشهرستانى ص ١٨٢ وما بعدها .
(٢) انظر الابكار ١/٣٩ ب .
(٣) انظر مناهج الأدلة – المقدمة ص ٤٩ وص
(٤) انظر الاحكام ٤/٥ وما بعدها (ط مؤسسة الحلبى) .
(٥) الأبكار ١/٣٩ ب .
(٦) انظر الأبكار ١/٣٩ ب ، ١٤٠ .
(٧) الابكار ١/١٤٠

وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونه جائزا ، وهذا المعنى غير موجود في الغائب ؛ فلا يلزم التعدية ، أو لمعنى آخر لم يطلع عليه ، ولايلزم من عدم العلم به وبدليله العلم بعدمه[١] » .

وأما الجمع بالدليل فيمكن الطعن فيه بمثل ماسبق ، فهم يستدلون به على أن القابل للحوادث لايمكن أن يتعرى عنها ، ولكن ما يدرينا أن هذا خاص بالجائزات التي نراها في الشاهد ، أو مشروط بشرط آخر غير الجواز لايتحقق في الغائب ، على أنه من الصعب إثبات أن الغائب قابل للحوادث . ولو صح ذلك لما احتجنا إلى قياسه على الشاهد أصلا[٢] .

وهكذا يشكك الآمدي في قيمة هذا القياس أيا كان الجامع المزعوم بين الشاهد والغائب ، أما طريقة الإسفراييني في قياس الغائب على الشاهد بمجرد التلازم ولو لم يتحقق جامع « فيلزمه عليها أن يكون الباري – تعالى – جوهرا ضرورة كونه قائما بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد ، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر ، وكل جوهر قائم بنفسه ولامحيص له عنه[٣] » . ولكن هذا ظاهر البطلان[٤] .

ب- نقد هذا القياس قبل الآمدي :

برغم تغلغل هذا الضرب من الاستدلال في المدارس الكلامية المختلفة فقد تعرض لألوان من النقد من مصادر متعددة :

(أ) فابن حزم الظاهري يندد بكل من الأشاعرة والمعتزلة لخضوعهم لهذا القياس ، هؤلاء في مجال الافعال وأولئك في الصفات الإلهية يقول ابن حزم : « وهذا (أي إيجاب شيء على الله) مذهب يلزم كل من قال : لما كان الحي في الشاهد لايكون إلا بحياة ، وجب أن يكون المباري تعالى حيا بحياة ، وليس بين القولين فرق ، وكلاهما لازم لمن التزم بأحدهما ، وكلاهما ضلال وخطأ . . وأما إجراؤهم الحكم على الباري بمثل مانحكم به بعضنا على بعض فضلال بين »[٥] وهكذا يكشف الرجل فساد الأصل الذي

---

(١) الابكار ١ / ١٤٠ ، ب . (٢) انظر الابكار ١ / ٤٠ ب . (٣) الابكار ١ / ١٤٠ ، ب .
(٤) انظر نقد هذا المنهج في (مناهج البحث لدى مفكري الإسلام) ص ١٣١ – ١٣٣ .
(٥) الفصل ٣ / ٩٨ .

يقوم عليه هذا القياس ، سواء طبق فيما يتصل بأفعال الله أو بصفاته، ألا وهو تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله سبحانه.

ب- كما نجد ابن رشد الفقيه الفيلسوف يحدد موقفه فى حسم من هذا القياس ، ويتخذ من رفضه له أساسا لمحاولته التوفيق بين العقل والدين متمسكا دائماً بقول الله عزوجل : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

جـ- وأما فى الوسط الكلامى فيبدو أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه ويضيقون به ، ولكنهم لم يرفضوه تماما كمنهج للاستدلال ، بل ظلوا يترددون بين إنكاره والعمل به .

فمن المعتزلة نجد القاضى عبد الجبار يعتمد عليه أحيانا كما سبق من الأمثلة، ولكنه ينكر على إخوانه البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد فى القول بالأصلح(٢) ، وقد لاحظ الجوينى أن معتزلة البصرة ، لايلتزمون دائما بقياس الغائب على الشاهد ، « فإنهم قد نقضوا هذه الدلالة فى قواعد من العقائد »(٣) .

أما الأشاعرة فقد لاحظ الآمدى أنهم أيضا لايطردون هذه الدلالة فى مذهبهم(٤)، وهم قد تراوحوا فعلا بين قبولها أحيانا وإغفالها أحيانا ، ثم تزايد نقدهم لها وهجومهم عليها حتى انتهى الأمر إلى الآمدى فرفضها تماما ولم يحاول الاعتماد عليها فى أى من المسائل الكلامية الرئيسة .

١- فنجد الأشعرى فى « اللمع » يعتمد على هذه الدلالة فى إثبات صفة العلم متمسكاً بأن كل عالم فهو ذو علم ، وفى هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة(٥)، ولكنه يرفضها فى أفعال الله تعالى ، إذ يرد على المعتزلة قولهم : « إن فاعل السفه سفيه »(٦) .

٢- وأما الباقلانى فيشبه شيخه تماما ، إذ يعتمد على هذه الدلالة وخاصة إذا كان الجامع بين الشاهد والغائب العلة أو الدليل(٧) ، ولكنه يقول فى رده على المجسمة -

---

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٨ - ٦٠ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٦٣ - ١٧٨ .

(٢) انظر المغنى ١٤ / ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٠ - ٧٤ .

(٣) الإرشاد ٦٦ .

(٤) انظر الأبكار ١ / ٥٥ ب .

(٥) انظر اللمع ٢٦ - ٣٠ .

(٦) اللمع ٥٦ .

(٧) انظر التمهيد ص ٣٨ ومقدمة المحققين ص ٢٣ .

الذين يقولون : « لانجد فى الشاهد فاعلا إلا جسما(١) » . : فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم – سبحانه – مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز وقبول للأعراض ، لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا كذلك ، فإن مروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا التوحيد ، وإن أبوه نقضوا استدلالهم » ولكن هذا الإلزام القوى يمكن أن ينقلب على الأشاعرة وكل من يأخذ بهذا القياس .

٣– وأما عبد القاهر البغدادى فإنه يعتمده طريقا لإثبات الصفات(٢)، ويرفض اعتماد المعتزلة عليه فى الحكمة والتعليل والمشيئة(٣) .

٤– فلما جاء الجوينى أنكر بناء الغائب على الشاهد وقال إنه لاأصل له(٤)، ولكنى وجدته – من الناحية التطبيقية – يعتمد عليه فى مسألة حلول الحوادث؛ إذ يقول : إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره فى الجواهر . . . ومالم يخل من الحوادث لم يسبقها »(٥) . وفى هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ، وقد مر بنا نقد الآمدى لهذه الصورة وغيرها . كما نجده يرفض اعتماد المعتزلة عليه فيما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين وما يترتب عليهما من تجوير وتعديل(٦) .

٥– أما الغزالى فقد أفاض فى نقده فى (معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل، وقرر أنه هو الذى يسميه الفقاء قياسا ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ، وأنه يقوم على تحقق جامع بينهما وهذا مع صعوبته يغنى عن ذلك القياس: « فإذن لاخير فى رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط(٧) ، متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين »(٨) . وهذه فكرة تتكرر عند الآمدى كما سبق. ويقول الغزالى أيضا : أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية ؛ فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين وهى فكرة نجدها عند الآمدى أيضا فى نقده السابق لهذا الدليل مما يوحى بتأثره بالغزالى فى هذا الصدد . وبعد أن يفيض الغزالى فى بيان وجوه النقد التى يأخذها على هذا القياس يقول : « هذا كله فى إبطال التمثيل فى

(١) التمهيد ١٥٢ .   (٢) انظر أصول الدين ٧٨ ، ٧٩ .   (٣) االسابق ١٤٦ – ١٥٢ .

(٤) الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٠ – ١٤٢ وانظر أيضا مناهج البحث للنشار ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٥) الارشاد ص ٤٥ .   (٦) انظر الإرشاد ٢٦٣ – ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها .

(٧) هذا الشرط هو استواء طبيعة كل من الشاهد والغائب وإمكان التحقق من ذلك .

(٨) معيار العلم ص ٩٤ وانظر أيضا القسطاس المستقيم ص ٧٢ .

العقليات، فأما فى الفقهيات فالجزئى المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئى آخر باشتراكهما فى وصف .. إذا دل عليه دليل»(١) .

٦- وقد انتقد ابن تومرت أيضا هذا القياس بجميع صوره لدى الأشاعرة والمعتزلة على السواء ، وحرص على التفرقة الدائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة(٢) .

٧- ثم جاء الشهرستانى فذكر أن الأشاعرة وسائر الصفاتية ، يأخذون بهذا الاستدلال ولم يحدد لنفسه موقفا خاصا وإن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه(٣) .

٨- وأما الرازى فنجده فى أساس التقديس يرفض هذا القياس بوضوح ويقرر «إن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس»،(٤) وإن لم يفصل القول فى نقده كما فعل الآمدى.

وهكذا نجد أن الاتجاه يتزايد نحو التخلص من هذا المنهج فى الاستدلال حتى جاء الآمدى فالتزم بذلك إلى حد كبير .

جـ - مدى التزام الآمدى بموقفه منه :

حافظ الآمدى دائما على عدم الاعتماد على هذا الدليل فى مباحثه الكلامية، والدراسة الآتية لآرائه تؤكد ذلك . ونذكر الآن نماذج لذلك :

١- فمنها رفضه لقياس الغائب على الشاهد لأجل اشتراكهما فى الحد كما فى مسألتى العلم(٥) والجسمية(٦) .

٢- ورفضه الجمع بينهما بسبب الشرط كما فى مسألة الإرادة(٧) ، ومسألة الحياة(٨) .

---

(١) معيار العلم ص ٩٦ وانظر أيضا دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٣ .
(٢) انظر تاريخ فلسفة الإسلام ١ /٢٦٩ ، ٢٧٢ . (٣) انظر نهاية الإقدام ص ١٨٢ وما بعدها .
(٤) أساس التقديس ١٤ . (٥) انظر غاية المرام ل ٣٦ ب .
(٦) انظر غاية المرام ل ٧٣ ب والأبكار ١ /١٤٥ ، ب .
(٧) انظر غاية المرام ٣١ ب . (٨) انظر غاية المرام ل ٢١ أ .

٣- ورفضه الجمع بينهما بسبب العلة ، كما فى الطريق العامة التى سلكها أكثر الأصحاب لإثبات الصفات إجمالا عن طريق إثبات أحكامها أولا ، ثم القول بأن هذا الحكم معلل بعلة هى الصفة ، وقد قال الآمدى عنه : إنه «ضعيف جدا ؛ فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء فى الشاهد ، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد ، وذلك فاسد »[١] .

بل إن الآمدى ليتطرف فى رفضه لذلك القياس ، فلا يستخدمه فى مسألة لجد ابن رشد ، وهو واحد من أعداء هذا القياس ، يعتمد عليه فيها ، وهى إثبات صفة الحياة ، يقول ابن رشد : «وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وماقالوه فى ذلك صواب»[٢] . وهو فى هذا لايتناقض مع نفسه فقد قرر فى موضع آخر من الكتاب نفسه أن قياس الغائب على الشاهد «دليل خطبى، إلا حيث النقله معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب »[٣] .

ومع هذا فقد وجدت الآمدى يستخدم هذا القياس فى موضع واحد، وذلك فى رده على ماذهب إليه بعض الأصحاب من أن البقاء صفة وجودية ، «بأنه يلزم عليه قيام الصفة بالصفة ، وهو مما لايجوز شاهدا ولاغائبا»[٤] . وفى هذا تعدية حكم الشاهد إلى الغائب الذى لايرتضيه الآمدى[٥] ، وإذن فموقف الرجلين متشابه[٦] .

٣- الاستقراء :

وهو يرتبط بالطريق السابق ، وربما كُونا معا دليلا واحدا فى بعض المسائل الكلامية، كما مرينا فى استدلال الأشاعرة على إثبات الصفات بطريق إجمالى عن طريق إثبات أحكامها أولاً ، ثم القول بأن كل حكم منها معلل بعلة هى الصفة المعينة، كما هو الحال فى الشاهد .

---

(١) غاية المرام ل ١١٩ أ .   (٢) مناهج الأدلة ص ١٦١ ، وقارن غاية المرام ل ١٢١ أ .
(٣) مناهج الأدلة ص ١٤١ .   (٤) غاية ل ٥٨ ب ، ٥٩ أ .
(٥) وربما كانت اكبر حملة على هذا القياس بعد ذلك هى التى قام بها ابن تيمية ومدرسته ، انظر إيضاح الدلالة لابن تيمية ص ١٠ وتجريد النصيحة له ايضا ضمن صون المنطق والكلام - ٢٢٣ - ٢٣٠ ، ٢٣١ وانظر ايضا ابن تيمية السلفى ص ٦٦ - ٦٨ وشرح الطحاوية ص ٥٨ ، ٥٩ .
(٦) غاية المرام ل ١١٩ أ

وقد تحدث الآمدى فى غاية المرام عن نقط الضعف فى هذا المنهج، وعدم صلاحيته للمباحث العقلية ، فبدأ بتعريفه بأنه « البحث والنظر فى جزئيات كلى ما عن مطلوب »(١) ، ثم قسمه إلى تام وناقص ، وبعد أن أشار إلى المشكلة التى تعترض الاستقراء الناقص ، وهى احتمال وجود جزئيات أخرى لم تدخل فى نطاق البحث، مما يجعل نتيجته ظنية ، وهو ماعرض له الغزالى من قبل بوضوح أكثر(٢) - ذكر أنه ، حتى مع تقدير كونه تاما ، لايصلح فى المباحث الإلهية نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد : « فلا يخفى أن ماحكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ، لجواز أن يكون من خصائص ماحكم به عليه ، دون الآخر ، وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذا من استقراء جزئيات نوع الإنسان ، فإنه لايلزم مثله فى الفرس المخالف له فى حقيقته »(٣) .

على أن مثل هذا الاستقراء التام غير ممكن فى مجال الإلهيات إذ كيف يتناول البحث والنظر هذا « الغائب » المتعالى على وسائل الإدراك العادية ؟ وحين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى فى الواقع أو (الشاهد)؛ أى أن الآمدى يريد أن يقول : إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، وغير مفيد أيضا : « ... ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء، إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله فهو محل النزاع، ولاحاجة إلى استقراء غيره ، وإن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو - لامحالة - استقراء ناقص، وليس بصادق كما بيناه، وهذا لامحيص عنه(٤) . وقد كرر الآمدى هذه الوجوه من النقد فى مواضع عديدة من كتابيه الأبكار وغاية المرام(٥) .

وبعد هذا النقد الدقيق يتوجه الآمدى إلى أصحابه الأشاعرة الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به فى مسألة الصفات ، ورفضهم الأخذ به فى مسألة الأفعال الإلهية، وكان أحرى بهم الايعملوا به فيهما جميعا : « ... ثم إن من قاس الغائب على الشاهد هنا «أى مسألة الصفات» فهو معترف بإنه ليس فى الشاهد فاعل موجود على

(١) غاية المرام ل ١٩ أ.
(٢) انظر معيار العلم ٩٥ ، ٩٦ .
(٣) غاية المرام ١٩ أ .
(٤) غاية المرام ل ١٩ ب .
(٥) انظر بالاضافة لما سبق غاية المرام ل ٥٣ ب ، ٥٤ أ - والأبكار ١ /١٣٨ أ .

الحقيقة ، بل الموجود ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما فى الغائب، فإذاً ماوجد فى الشاهد لم يوجد فى الغائب وما وجد فى الغائب لم يوجد فى الشاهد ، فأنى يصح القياس؟!! »[١] .

وإذا كان الاستقراء هو المنهج العلمى الصحيح فى المجال التجريبى ، وهو أساس التقدم العلمى المعاصر ، وهو أيضا جانب هام مما قدمته الثقافة الإسلامية للإنسانية[٢] . فإن هذا لايدعونا إلى قبوله طريقا إلى المعارف الإلهية ، لأن استخدامه فيها غيرُ مشروع وغير ممكن وغيرُ مفيد كما بينه الآمدى .

٤- انتفاء المدلول لانتفاء دليله :

هذا منهج آخر من مناهج المتكلمين رفضه الآمدى وبين بطلانه ، وتعقب استدلال الأشاعرة وغيرهم به فى مباحثهم الكلامية، كما سيظهر تفصيلا فى الباب التالى . أما من الناحية المنطقية فقد حدد موقفه منه فى موضعين من كتاب (الأبكار) :

أولهما : عندما تعرض للدليل العقلى وشروطه بوجه عام، فذكر أنه يجب « أن يكون مطردا بالاتفاق وليس من شرطه أن يكون منعكسا ، أى يلزم من انتفائه انتفاء المدلول ، خلافا لبعض الفقهاء ، فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع فى نفسه ، وإن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه ، ولأنه لامانع من قيام أدلة على مدلول واحد ، ولو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من باقى الأدلة وجود المدلول، وخرجت من كونها أدلة ، لعدم اطرادها ، وهو خلاف الفرض »[٣] .

ثم يشير الآمدى إلى أخذ المعتزلة بهذا الضرب من الاستدلال فى بعض المسائل[٤]، وهذا نص هام ، إذ هو مع بيانه لوجهة نظر الآمدى فى هذا المنهج وأسباب بطلانه يوضح لنا أيضا أن فكرته الأساسية – وهى وجوب انعكاس الأدلة – فقهية فى

---

(١) غاية المرام ١٩ ب ، ٢٠ أ .

(٢) انظر (بحث الخيال عند ابن عربى) لأستاذنا الدكتور قاسم ومناهج البحث للنشار ص ١٠٣ وما بعدها ونشأة الفكر له أيضا ١ / ٥ – ٩ .

(٣) الأبكار ١ / ٣٧ ب . (٤) انظر الأبكار ١ / ٣٧ ب وقارن شرح الأصول الخمسة ص ١٨٥ ، ٢٠٠ .

الأصل ، ولعله يقصد بالفقهاء علماء أصول الفقه ، فقد ذكر الآمدى فى (الإحكام) خلاف الأصوليين حول هذه المسألة حين عرض لقواعد (الترجيح بين الأدلة)[١] . كما أنه يدلنا أيضا على تأثر المعتزلة بهذه الدلالة ؛ إذ التزم بعضهم – خطأ فى نظر الآمدى – أن الدليل على كون الواحد منا عالما بعلم هو جواز ذلك فى حقنا ، وأن ذلك منفى عن الله – تعالى – لعدم جواز ذلك فى حقه . ومعنى ذلك القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله .

وثانيهما : حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن (ما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك) ، وهو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه، وهما :

أ– إذا لم يكن هناك تلازم بين الدليل والمدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ومن انتفائه انتفاؤه فعلى أى أساس نطمئن إلى انتفاء الغلط عنا عندما نستخلص النتائج من مقدماتها ؟

ب– وعلى أى أساس نقطع بعدم وجود جبال أو انهار بين أيدينا مع أننا لانراها – ألا يحتمل أن تكون موجودة ونحن لا ندركها[٢] ؟

ويرد الآمدى على السؤال الأول بأنه قد قام الدليل فعلا على انتفاء الغلط عن استدلالاتنا ما دمنا نستند فيها أصلا إلى البديهيات أو ما يئول إليها ، والاطمئنان إلى ذلك ليس مرده إلى عدم دليل الغلط، بل إلى وجود دليل انتفاء الغلط[٣] .

وأما العلم بعدم وجود الجبال أو الأنهار إذا لم تكن بين أيدينا فبديهى وليس مستندا إلى العلم بانتفاء دليل الوجود، وإلا كان نظريا[٤] . والسؤال الأخير كثيرا ما يعرض للأشاعرة بسبب موقفهم من العلية ومن تفسير الإدراك الحسى ، مما سنعرض له فى الفصل الثانى من الباب الأخير بعون الله .

أما عن تاريخ ظهور هذا الدليل فى الوسط الكلامى وموقف المتكلمين منه : فقد

---

(١) انظر الإحكام ٤ / ٢٤٢ . (٢) انظر الأبكار ١ / ٣٨ ب وانظر المواقف ٢ / ٢٢ – ٢٤ .
(٣) انظر الأبكار ١ / ٣٨ ب . (٤) الأبكار ١ /٣٨ ب .

ذكر ابن خلدون أنه من وضع القاضى أبى بكر الباقلانى(١) ، ولكن كلام الآمدى يدل على أن الفكرة فى الأصل فقهية فلعل ابن خلدون يقصد أنه أول من نقلها إلى علم الكلام، أو إلى الكلام الأشعرى خاصة ، وهذا الاحتمال الأخير هو الأشبه وذلك لأن القاضى عبدالجبار - وهو معاصر للباقلانى - ينتقد هؤلاء الذين يستدلون على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان . متمسكا بأن « مالا دليل على إثباته لا يجب نفيه . . وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه »(٢) . وقد بين عبد الجبار فى كتابه (شرح الأصول الخمسة) أن من هؤلاء الذين سلكوا هذا الطريق أبا القاسم البلخى(٣) ، أى أن الفكرة موجودة فى الوسط الكلامى بصفة عامة قبل الباقلانى بنحو مائة عام(٤) .

وقد نسب الآمدى إلى القاضى الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى الاعتماد على هذا الدليل فى محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل على استحالتها . ويرفض هو تلك المحاولة قائلا : إنه « يجوز أن يكون المدلول متحققا ، وإن لم يخلق الله تعالى دليلا عليه »(٥) ، أما أن القاضى الباقلانى أوجب الاعتقاد بأدلة الأشاعرة تبعا لما تدل عليه من العقائد، كما يقول ابن خلدون ، فلم أجد فى كتبه (التمهيد والبيان وإعجاز القرآن) ما يدل عليه ، وإن كان هذا يصدق على عبدالقاهر البغدادى الذى اعتبر أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد « مخالفة لقواعد دين الإسلام »(٦) ، ولذا فإن الحملة التى شنها ابن حزم(٧) وابن رشد(٨) وابن تيمية(٩) ضد الأشاعرة لهذا السبب لا تصدق على المتسامحين منهم من أمثال الآمدى، الذى أعرض فعلا عن بعض هذه المقدمات التى كادت تعتبر جزءا من العقائد كدليل الجوهر الفرد مثلا ، وإن كانت تصدق على موقف البغدادى وأمثاله، كما تصدق على بعض المعتزلة من أمثال جعفر بن حرب الذى كفّر النظام لإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ(١٠) .

---

(١) انظر المقدمة ٤٦٦ وانظر أيضا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٩٣ ، ٢٩٤ ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٨ ، ٢٩ ومناهج البحث لدى مفكرى الإسلام ص-١٣٧، ١٣٨ .

(٢) المغنى ٤/٣٤٢ .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٠ .

(٤) انظر الملل والنحل ١/٩٧ وشرح الأصول الخمسة هامش ص ٢٥ بشأن الكعبى وتاريخ وفاته .

(٥) الأبكار ١/١٣٢ ب .

(٦) أصول الدين ص ٢٣١ .

(٧) انظر الفصل ٥/٩٢ وما بعدها .

(٨) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩ .

(٩) انظر معارج الوصول ص ٣٣ .

(١٠) انظر الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

هذا وقد تعرض هذا الاستدلال قبل الآمدى لألوان من النقد منها ما يشير إليه ابن خلدون من نقد الجوينى والغزالى له[١] ، وقد مر بنا أن الجوينى اعتمد عليه فى بعض الأمور ، فلعل موقفه منه قد تغير ، وهو فى هذا شبيه بالقاضى عبدالجبار الذى نقده فى أكثر من موضع فى كتبه[٢] . ولكنه كما أشار الآمدى فيما سبق لم يتخلص منه تماما ، ونفس الموقف نجده عند الإمام الرازى[٣] . ولا شك أن الآمدى قد أفاد ممن سبقوه فيما قدمه من نقد لهذا الدليل ، وإن كان يمتاز بحرصه – من الناحية التطبيقية – على التزام موقفه المنهجى بشأن هذا الضرب من الاستدلال ، كما سيتبين على وجه التفصيل فى دراسة آرائه فى الباب التالى ، وأشير هنا إلى بعض هذه النماذج التطبيقية :

(أ) إنكاره على الأشاعرة الاستدلال به على نفى صفة زائدة على السبعة، بينما يرى هو أن الواجب هو التوقف فى ذلك ، لأنه « لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول فى نفسه وإن انتفى العلم بوجوده »[٤] .

(ب) رده على النصارى فى قولهم بإلهية المسيح لما صدر عنه من خوارق، وإلزامه إياهم بتجويز إلهية كافة الناس « فإن الخوارق غايتها أنها دليل الوقوع ، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول فى نفسه »[٥] .

(جـ) رده على الباقلانى والجوينى فى استدلالهم على جواز الرؤية كما سبق[٦] .

وقد اهتم ابن تيمية بنقد هذا النوع من الاستدلال ، وتخطئة من اعتمد عليه من المتكلمين[٧] ، وكذا شارح المواقف الذى يكاد يردد ما ذكرناه عن الآمدى[٨] .

٥- موقفه من أساليب الجدل :

لقد كان الآمدى موفقا فى رفضه للأدلة الثلاثة السابقة بقدر ما كان حاسما فى مراعاة موقفه هذا من الناحية التطبيقية إلى حد كبير؛ فإن آخرها وهو انتفاء المدلول لانتفاء

---

(١) انظر المقدمة ص ٤٦٦ . (٢) انظر بالإضافة لما سبق المغنى ٤ / ١٨٦ .
(٣) انظر الرازى وآراؤه ص ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ والمواقف ٢ / ٣٥ . (٤) غاية المرام ص ١٣٥
(٥) الأبكار ١ / ١٦٢ أ ، ب . (٦) فى ص ٢١٠ . (٧) انظر معارج الوصول ص ٢٨ ، ٢٩
(٨) انظر المواقف ٢ / ٢١ – ٢٨ وانظر أيضا مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

دليله باطل من أساسه ويقوم على الخلط بين علاقة العلة والمعلول، وعلاقة الدليل والمدلول. وأما الدليلان السابقان عليه فيقومان على أسس من الملاحظة والاعتبار قد تكون ممكنة بالنسبة للوقائع المادية ولكنها غير ممكنة فى المباحث الإلهية والكلامية ، ومن الواجب أن يتناسب منهج البحث دائما مع طبيعة الموضوع الذى يعالجه .

ولكن الآمدى - وهو بعد متكلم مناظر - لم يستطع التخلص من أسلوب الجدل، الذى غلب على الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعى قبل كل شئ، لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل يرى أن من واجبه الدفاع عنها(١) ، كما أن صلته بالجدل والخلاف والمناظرة ، بل إمامته لهذه الفنون فى عصره ، جعلت من العسير ، إن لم يكن من المتعذر ، تخلصه من تلك الأساليب التى كانت تستخدم فى المناظرات، وتوزع فيها المسئوليات بين المعترض والمستدل من أجل التوصل إلى نصرة مذهب على مذهب أو رأى على رأى ، لا من أجل كشف حقيقة جديدة أو اتفاق الطرفين على حقيقة قديمة . ومؤلفات الآمدى تعكس تأثره الشديد بهذا الأسلوب الجدلى رغم تفطنه إلى عيوبه ، وقلة جدواه، كما مر بنا فى الفصل السابق.

ولأسلوب الجدل الكلامى سمات معينة ، من حيث مادته ، وأسلوبه ، وغايته، نلمسها بوضوح فى ثنايا مؤلفات الآمدى :

أ- فأما مادته ، فهى مُسَلمات الخصوم ، والقضايا التى تلقى القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

ب- وأما أسلوبه ، فيتسم بالتشقيق والتقسيم وتعديد الاحتمالات ، وكثرة الفروض والحجج المتوالية ، وقد تغنى عنها حجة واحدة حاسمة .

جـ- وأما غايته ، فهى التغلب على الخصم ، وغالبا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريق مباشر .

---

(١) انظر المنقذ من الضلال ١٣٢ - ١٣٧ ، وشرح النسفية ٣٩ - ٥٣، ومقدمة مناهج الأدلة ٨ - ١٠ ، وابن رشد وفلسفته ٥٦ ، ٧٩ ، ومناقب الإسلام للعامرى ص ١٨١ .

والناحية الأولى كثيرا ما تذكر فى تعريف الاستدلال الجدلى لدى المناطقة(١)، وأما الناحية الثانية فتتمثل فى أسلوب القسمة الذى يسود هذه المناقشات الجدلية فى العادة، وأما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها شيوع دليل الخلف فى مثل هذه المناقشات . وللآمدى نص دقيق فى شرحه على الإشارات يتضمن هذه النواحى الثلاث التى يتميز بها الجدل ؛ إذ يقول : « وأما الأقيسة الجدلية فلإقناع المتعلمين فى مبادئ العلوم ، ولأجل تقرير القضايا المشهورة التى تتم بها المشاركة الإنسانية ، ولأجل غلبة المعاند . ولأجل التردد فى الأقيسة المشهورة وترجيح بعضها على بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق . . ومبادئ الجدل هى المشهورات والمسلمات »(٢) .

أ- الاعتماد على مسلمات الخصوم :

كان الغزالى - وهو خبير بعلم الكلام - صريحاً فى وصفه للأدلة الكلامية بأنها تبنى على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها(٣) ، بل لقد كان صريحا وأمينا أيضا إذ يصف منهجه هو كمتكلم يناقش المتكلمين : « ومعنى المجادلة بالأحسن أن آخذ الأصول التى يسلمها الجدلى، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذى أوردته فى كتاب (الاقتصاد فى الاعتقاد) »(٤) ، وقد نص الغزالى فى مقدمة هذا الكتاب على اعتماده فعلا - مع ما يعتمد عليه من مواد أخرى - على مسلمات الخصم ، « فإنه ، وإن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا ، انتفعنا باتخاذه إياه أصلا فى قياسنا ، وامتنع عليه الإنكار(٥) »، ويحاول الغزالى بعد ذلك أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحيانا « . . . وكذلك تجرى بعض أدلة القرآن فلا ينبغى أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك فى أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بما فيها »(٦) .

ولكنا نجد فى الجانب الآخر ثلاثة من كبار المفكرين ينتقدون هذا الأسلوب ، وهم ابن حزم وابن رشد وابن تيمية على ما بينهم من اختلاف ، وينص آخرهم على مخالفته

---

(١) انظر المبين ل٨ ب وكشف التمويهات ل ٥ب وتحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازى ص ١٨٧ .
(٢) كشف التمويهات ل ١٥ ، ب . (٣) إلجام العوام - ضمن القصور العوالى - ص ٢٩٤ .
(٤) القسطاس المستقيم ص ٦٧ ، ٦٨ وانظر أيضا الصفحات ٦٢ ، ٣٤ ، ٦٨ .
(٥) الاقتصاد ص ١٥ . (٦) القسطاس المستقيم ص ٥٥ .

لطريقة القرآن الكريم ، فابن حزم يرى ذلك من سمات الضعف : «إن تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف ، وإنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا ، ولا أسوة له فى تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك(١) . . » . أما ابن رشد فأنكر على الغزالى التشبث بأقوال الخصم وإلزامه بما تفضى إليه من تناقضات ، ونصح بأن نعمل دائما على كشف الحقيقة وتمهيد طريقها للجميع(٢) . ثم كان ابن تيمية أكثر وضوحا وتحديدا إذ يقول : « والقرآن لا يحتج فى مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها، كما هى الطريقة الجدلية من أهل المنطق وغيرهم ، بل بالقضايا والمقدمات التى تسلمها الناس وهى برهانية . وإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها »(٣) . ثم يذكر شواهد لذلك من القرآن الكريم .

أما الآمدى فإنه –كما قلنا – لم يستطع التخلص من آثار الطريقة الجدلية، ومنها استخدام الأقوال التى يسلم بها الخصم لإلزامه بما يريد أو لإفساد قوله، بصرف عن قيمة هذه المسلمات فى نفسها . وسنجد لذلك نماذج عديدة فى الباب التالى، ونشير الآن إلى بعض هذه النماذج :

١– استخدامه قول الفلاسفة ، وهو يقصد المتأثرين بالفيض ، بصدور الكثرة عن المعلول الأول بسبب اختلاف جهاته أو نسبه مع قولهم بوحدته فى نفس الوقت – لإلزامهم بإثبات الصفات للبارى تعالى دون أن يخرجه ذلك عن وحدته(٤) .

٢– استغلاله قول بعض المعتزلة بإحالة المعاصى على الرسل قبل النبوة وبعدها ، ومن ذلك الكذب ، فى إلزامهم بعكس ذلك استنادا إلى بعض الآيات التى تنسب إليهم بعض المعاصى(٥) .

٣– إلزامه لمن قال بتجدد العلم الإلهى بتجدد المعلومات ، وقال مع ذلك إنه يسبقها بقليل من الوقت – بعكس قوله ، فإن تسليمه بالأسبقية يعنى عدم الارتباط بين العلم والمعلوم، وهذا يستوى فيه الوقت القليل والكثير والذى لانهاية له ، فعلى كل حال

---

(١) الفصل ١ / ٢٠ .

(٢) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٣) معارج الوصول ص ١٣ .

(٤) انظر غاية المرام ل ١٧ ب ، ١٨ أ .

(٥) انظر الأبكار ١ / ١٧٤ أ

هو سابق على المعلومات ولا يتأثر بحدوثها ومن ثم كان واحدا وقديما[١] .

ب- طريقة القسمة والتشقيق الجدلى :

قلنا : إن الأسلوب الجدلى يتسم بالتعقيد، وإن هذه السمة تبدو بوضوح فى طريقة القسمة الجدلية . وهى تتمثل فى أن يضع المرء عدة فروض ، اثنين فصاعدا ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعا ليبطل الأساس الذى قامت عليه ، أو إلى إفسادها ما عدا واحدا منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول ، وعندما يكون التقسيم منحصرا بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعنى ثبوت نقيضه ، كما هو الشأن فى طريقة الخلف التى سنتحدث عنها فى الفقرة التالية. وكل هذه الصور الثلاث ترتبط بالقياس الشرطى المنفصل كما لاحظ ذلك من قبل الإمام الغزالى وابن رشد[٢] ، وهو القياس الذى ينبه أستاذنا الدكتور محمود قاسم على عقمه وطابعه الجدلى وعجزه عن الإفضاء إلى الحقيقة ، بينما يعتبر القياس الشرطى المتصل هو القياس العلمى بمعنى الكلمة، إذ يقوم على الأساس الفرضى الاستنتاجى الذى يمكن أن يكشف عن الحقائق الجديدة ويضيف إلى العلم[٣] .

وأيا ما كان الأمر ، فقد شاعت طريقة القسمة لدى المتكلمين ، وهو مالا يحتاج إلى إثبات؛ فلا يكاد يخلو دليل من أدلتهم من أقسام متعددة ، واحتمالات متوالية : لو صح ما قلتموه فإما . . وإما . . ، وإن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أو كذا . . إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية ، التى تشتت العقل وتبدد قواه ، وتفتح عليه من أبواب الشكوك والفتنة أكثر مما تعطيه من روح الطمأنينة واليقين ، حتى ليسخر منهم أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى تساؤله : « ومن يدرى فلعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعبا كثير الاحتمالات » ؟[٤] ومن قبل قال الغزالى : « وما أخذ به المتكلمون . . من تنقير وسؤال، وتوجيه إشكال، ثم اشتغال بمنعه فهو بدعة ، وضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر»[٥] .

---

(١) انظر ص ٨٣ من غاية المرام .   (٢) انظر معيار العلم ص ٨٩ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣) انظر مناهج الأدلة ٣٦ وابن رشد وفلسفته ١١٥ ، ١١٦ .
(٤) ابن رشد وفلسفته الدينية قاسم ص ١١٤ .   (٥) إلجام العوام – ضمن القصور العوالى – ص ٢٦٦ .

وقد انتقد الغزالى طريقة القسمة بدقة وتفصيل فى كتابه (القسطاس المستقيم) ونبه على عيوبها، وأبرزها أمران : أولهما قيامها على أساس من السبر لتحديد الأقسام المحتملة ، واعتبارها أن فساد سائر الأقسام إلا واحداً يكفى لبيان أنه الحقيقة الثابتة . ثم يوجه النظر إلى الأخطار التى تكتنف ذلك المبدأ؛ وترجع إلى صعوبة حصر الأقسام على جهه الاستقصاء ، فضلا عن أن ذلك مما لا يهتم به المتكلمون والفقهاء(١) . والأمر الآخر : أنه لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع ، بل التركيب الذى يحصل من أربعة يزيد على عشرة وعشرين، كما أن الأحكام تتوقف عادة على وجود أسباب وشروط كثيرة(٢) . وهكذا يصل الغزالى من نقده لهذه الطريقة الجدلية إلى فكرة علمية ، توصل إليها المناطقة المحدثون؛ وهى أن السبب مجموعة من الشروط أو الظروف(٣) ، وليس أمراً أحادياً . ويبدو أن الغزالى قد حرص – بسبب إدراكه لعيوب القسمة المنتشرة – على أن يقتصر فى كتابه (الاقتصاد) على القسمة المنحصرة بين النفى والإثبات فقط(٤) .

وقد سبقه شيخه الجوينى فى نقد القسمة المنتشرة وقبول المنحصرة(٥)، ومن قبلهما القاضى عبدالجبار المعتزلى الذى انتقد طريقة القسمة المنتشرة ؛ لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفى والإثبات احتملت الزيادة وكان للخصم أن يشغب فيها(٦) .

ثم جاء الشهرستانى فكرر أفكار الغزالى السابقة(٧) ، وإن كان يلجأ إلى طريقة القسمة أحيانا(٨) ، وموقف الآمدى قريب منه . فقد انتقد طريقة السبر والتقسيم بمثل ما سبق عن الغزالى ، ونبه مثله أيضا على أن السبب قد يكون مجموع الأقسام أو بعضا منها : «وإن سلم الحصر فلابد من إبطال التعليل بكل واحد من الأوصاف المحذوفة وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعها»(٩) . ومع هذا فقد استخدم طريقة القسمة فى كتابيه (الأبكار – وغاية المرام)(١٠) ، شأن غيره من الأشاعرة الذين تابعوا شيخهم

(١) القسطاس المستقيم ٧٦ .
(٢) نفس المرجع ، والصفحة .
(٣) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٧٦ .
(٤) انظر الاقتصاد ص ١١ .
(٥) انظر الجوينى إمام الحرمين ص ١٤٠ ، ١٤١ .
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٩٨ وهو يكرر نفس المعنى فى ص ٦٢٢ .
(٧) انظر نهاية الإقدام ص ٣٦٠ .
(٨) انظر نهاية الأقدام ص ١١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .
(٩) الأبكار ١ / ٣٩ ب وانظر أيضا غاية المرام ل ٦٦ ب .
(١٠) انظر الأبكار ٢ / ٢٦٦ وغاية المرام ل ٢٥ ب .

الأول الذى يقـول فى (اللمع) رداً على منكرى الرؤية : « وإذا كـان النظر لا يخلو من وجوه أربع ، وفسد منها ثلاثة أوجه، صح الرابع »(١) .

على أن القسمة العقلية ليست هى المظهر الوحيد للتعقيد ، والتشقيق الاحتمالى ، الذى يتسم به الجدل ،بل هناك أيضا أسلوب (التسليم الجدلى) ترقيا فى المجادلة ، أو تنزلا من موقف إلى موقف ، وإلحاقا لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو فى نظر المجادل أكثر حسما ، وهو أسلوب يزخر بالمداورات والقفزات العقلية المتوالية التى تبدو (استعراضية) فى أكثر الأحوال . ويبدو ذلك واضحا فى كتب الكلام المتأخرة ، ونجده عند الآمدى أيضا ومن أبرز أمثلته التى تلفت النظر – وهى كثيرة – مناقشته حول الآية الكريمة : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ إذ يشرحها بقوله : « ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الالهة ، ولا فساد ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم »(٢) ، وهو تفسير جيد قريب من فهم ابن رشد لها كما سنبينه فى (الوحدانية) ، ولكنه للأسف يشين هذا الفهم السديد بقوله بعد ذلك : « فإن قيل سلمنا أن لله – تعالى – كلاما ، لكن لا نسلم أن خبره يجب أن يكون صادقا، ولاسيما على أصلكم حيث سلمتم أن الكذب غير قبيح لعينه ، سلمنا أن كلام الله تعالى النفسانى يجب أن يكون صادقا ولكن . . . الخ» ويستمر الآمدى فى توقع هذه الاعتراضات من خصمه الموهوم ، بحيث تتكرر كلمة « سلمنا » أكثر من عشر مرات فى أكثر من صفحتين كاملتين(٣) ، وفى بعض هذه المرات العشر تتعدد التقسيمات والاحتمالات أيضا بحيث لا يقوى على استيعابها العقل . ولكن الآمدى يعود بعد عرض هذه الإشكالات ، ودون أن يترك لنا فرصة لالتقاط الأنفاس، ليجيب عنها واحدا بعد الآخر فى نحو ثلاث صفحات أخرى(٤) . وهـو نمـوذج للمناقشات الجدلية التى قد تنجح فى إنهاك الخصم وإرباكه بدلا من الأخذ بيده ومساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه،كما هى روح الحجاج القرآنى البسيط والحاسم .

جـ- طريقة الخلف

هى عبارة عن استدلال غير مباشر شاع فى الدراسات الكلامية ، يعتمد على

(١) اللمع ص ٦٤ وانظر مثله فى الابانة ص ١٣ ، ١٤ .
(٢) الأبكار ٢ / ١٧٢ أ .
(٣) الأبكار ٢ / ١٧٣ أ –١٧٣ أ .
(٤) الأبكار ٢ / ١٧٣ أ – ١٧٤ ب .

أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما فى نظر المستدل - فإذا بطل احدهما - وهو ما يدعية الخصم - ثبتت دعوى المستدل بدون دليل آخر ، بناء على ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . يقول الآمدى فى المبين : «أما قياس الخلف، فعبارة عن قول قياسى يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه»(١) .

وقد اعتمد عليه المعتزلة(٢) والأشاعرة(٣) والماتريدية(٤) ، ويرى الدكتور أبو ريدة والأستاذ الخضيرى فى مقدمتهما لكتاب (التمهيد) للباقلانى أن المعتزلة هم الذين اسسوا هذه الطريقة(٥) ، ويردها أستاذنا الدكتور محمود قاسم هى وطريقة القسمة التى ترتبط بها إلى أفلاطون وجدله(٦) .

والآمدى يجرى على هذا التقليد الكلامى فى مواطن عدة من كتابيه (الأبكار وغاية المرام)(٧) وإن كان ينبه فى أكثر من مناسبة على ان التقابل قد لا يكون تاما بين الأمرين اللذين يراد الاستدلال ببطلان احدهما على صدق الآخر، اى ان المتكلمين كثيرا ما يخلطون بين النقيضين والضدين ، وهذا يفسد الاستدلال من اساسه ، لأن صحة أحد القولين عندئذ أو فساده لا يعنى شيئا بالنسبة للقول الآخر(٨) . وهو فى هذا كالإمام الغزالى الذى تنبه إلى عيوب طريقة القسمة وأخطارها ، واعتمد مع ذلك على دليل الخلف كما صرح فى مقدمات كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد)(٩) .

ويبدو أن طريقة الخلف حين استقرت فى الوسط الكلامى اتسع مفهومها ليشمل أكثر مما ذكرناه ، أى أنها لم تعد تعنى بإثبات الشئ عن طريق إبطال نقيضه ، بل أصبحت لا تعنى بإثبات شئ أصلا ، وإنما هى تعنى بالهدم دون أن تتجه إلى البناء ، وذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة(١٠) ،

(١) المبين ل ٧ ب - ١٨ أ .
(٢) انظر مثلا المغنى ٤ / ٢٣٤ وما بعدها وفلسفة المعتزلة د/ نادر ٢ / ٦٧ .
(٣) انظر اللمع للأشعرى ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٠ والإبانة ١٣ ، ١٤ والأشعرى أبو الحسن ص ٩١ .
(٤) انظر بحر الكلام ١٦ - ١٨ .
(٥) انظر التمهيد المقدمة ص ٢٥ .
(٦) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٧ - ٩ .
(٧) انظر مثلا الأبكار ١ / ١٤٨ أ ، ب ، وغاية المرام ٢١ ب ، ١٧٦ أ .
(٨) انظر مثلا غاية المرام ل ٢١ ب - ٢٢ ب .
(٩) انظر الاقتصاد ص ١٢ .
(١٠) التمهيد - مقدمة المحققين ص ٢٥ .

حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ولم يعلن التزامه بها ، وهو ما نجد له نماذج فى كافة المدارس الكلامية(١) . مما دعا بعض العلماء إلى تحذير الأمة، والمتكلمين خاصة ، من هذه الآفة التى لا تجلب إلا الإثم على صاحبها والفرقة والاختلاف على الأمة بأسرها(٢) . ولعل هذا هو السر فى تحذير النبى – صلى الله عليه وسلم – من هذا الترامى بالكفر فى صورة مشددة : «إذا قال الرجل لأخيه : يا كافر فقد باء بها أحدهما»(٣) . وإنه من المؤسف أن نجد الآمدى متأثرا بهذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير برغم إدراكه لعيوبها وقلة جدواها كما سبق بيانه فى الفصل السابق .

* * *

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ وبحر الكلام ص ٢٦ ، ٢٧ واصول الدين للبغدادى ٣١٥ ، ٣١٦ والفصل ٤ / ٢٠٢ ، ٣ .

(٢) انظر إيثار الحق على الخلق ص ٤١٥ وما بعدها .

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر – انظر رياض الصالحين ص ٣٠٦ .

جـ - موقفه من المنطق الأرسطى

وضع الآمدى ثقته فى النظر العقلى ، واعتبره الأساس الذى تقوم عليه أدلة المسائل الكلامية أو أكثرها ، وانتقد المناهج الكلامية التقليدية وكشف عن عيوبها ، وتشكك فى قيمة الجدل وأساليبه - رغم تأثره به - واعترف بعجزه عن إفادة اليقين ، ولكن ما المنهج الذى ارتضاه سبيلا إلى المعرفة العقلية اليقينية؟

لقد اختار الرجل المنطق الأرسطى منهجا وطريقا ، ولكنه مزجه ببعض العناصر الأخرى ، فهو يقرر فى أوائل (غاية المرام) : «أن من حصلت عنده المواد الصادقة، المقترنة بالصور الحقة التى يتولى بيانها المنطقى، لم يجد فى نفسه جحد ما يلزم عنها . .»[١] .

وهو يعرض فى (كشف التمويهات)[٢] قواعد هذا المنطق متابعا لابن سينا ومؤكدا أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتُها عن أن يضل فى فكره[٣] . وفى «الأبكار» يشرح منهجه الكلامى بذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية[٤] ، فيتحدث عن المعلومات[٥] ، وانقسامها إلى تصورات وتصديقات ، وأن كلا منهما بديهى ونظرى ، وأن الثانى إنما يكتسب من الأول ؛ فطريق اكتساب التصورات النظرية هو (الحد) وطريق اكتساب التصديقات النظرية هو (الدليل) ثم يفرد لكل منهما بابا : الأول فى (الحد) ويقسمه إلى أربعة فصول :

١- يتحدث فى أولها عن الحد : هل يرجع إلى قول الحاد أو إلى حقيقة المحدود ، وبعد أن يعرض (خلاف أئمتنا) حول هذين الرأيين يختار أن الحد «لا يكون بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها»[٦] .

٢- وفى الثانى يتحدث عن تعريف الحد ويميل إلى أنه : «ما يعرِّف المطلوب ويميزه عما سواه»[٧] ، ثم يقسمه على النحو الذى نجده فى كتب المنطق[٨] ، وإن كان التعريف نفسه ينتمى إلى التراث الكلامى، لا إلى المنطق الأرسطى .

---

(١) غاية المرام ل ٨ ب .
(٢) انظر ٥ ل ٣ ب وما بعدها .
(٣) كشف التمويهات ل ٣ ب .
(٤) انظر الأبكار ١ /ل ٣٠ ب إلى ٤٠ ب .
(٥) الأبكار ١ /٣٠ ب .
(٦) الأبكار ١ /٣١ أ .
(٧) نفس المصدر والصفحة .
(٨) الأبكار ١ /٣٢ أ ، ب .

٤،٣- وفى الثالث يتحدث عن شروط الحد وأهمها أن يكون مطردا منعكسا[١]. وفى الأخير يذكر (ما يجب التحرز منه فى الحدود)[٢] ، ويعدد العيوب التى تلحق التعريفات من نواحى لغوية أو منطقية .

أما الباب الثانى فيخصصه لأبحاث (الدليل) وتقع فى سبعة فصول :

١- يبدأها بتعريفه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقى »[٣] ثم يقسمه إلى عقلى وسمعى .

٢- ثم يتحدث عن تركب العقلى من مقدمتين معروفتين سلفا ومناسبتين للمطلوب ومرتبتين على نحو خاص ، « فالمعانى السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ، وهو مركب منهما ، ولا يصح إلا بصحتهما ، وفساده يكون بفسادهما أو فساد أحدهما »[٤] .

٣- ثم يتحدث عن « القضية » وأقسامها فى الفصل الثالث بما لا يخرج عما يرد فى كتب المنطق القديم[٥] .

٤- وفى الرابع عن انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية هى الأوليات والنظريات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات والوهميات، ويذكر أنّها هى « التى يجب إنتهاء الدليل إليها قطعا للتسلسل ، والدليل المنتهى إليها - إن كانت صورته صحيحة - يكون قطعيا »[٦] . وإلى ظنية : وهى المسلمات والمشهورات ، والمقبولات ، وتلك التى تشهد بها قرائن الأحوال. وإلى مخيلات وقضايا كاذبة .

٥- أما الخامس فيتحدث فيه عن (صور الدليل)[٧] فيقسمه إلى اقترانى واستثنائى، ويتحدث عن أشكال الاقترانى الأربعة (ويسميها أنواعا)[٨] : شروطها وأضربها وأدلة انتاجها، ثم عن الاستثنائى متصلا ومنفصلا، إلى أن يقول: « فهذه جملة صور الأدلة أوردناها على غاية الإيجاز، ومن لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة كتبنا

---

(١) الأبكار ١٣٢.
(٢) الابكار ١/ ١٣٢، ب
(٣) الأبكار ١/٣٢ ب، ١٣٣.
(٤) الابكار ١/٣٣ ب
(٥) انظر الابكار ١/٣٣ ب ، ١٣٤ .
(٦) الابكار ١/١٣٤
(٧) الابكار ١/٣٤ ب ، ١٣٥ .
(٨) انظر الابكار ١/١٣٥ - ٣٧ ب .

المخصوصة بهذا الفن»(١) .

٦، ٧– وفى السادس يتكلم عن شروط الدليل ووجوب اطراده والخلاف حول انعكاسه كما ذكرته من قبل . وفى الفصل الأخير يتكلم عما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس كذلك ، كما سلف بيانه(٢) .

ومن هذا كله يظهر أن البرهنة العقلية فى نظره يجب أن تسلك طريق المنطق الأرسطى الذى يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ والاضطراب ، فإذا كانت المقدمات والمواد أيضا صحيحة أمكن الوصول إلى الحق ، والآمدى يستخدم قواعد هذا المنطق عمليا ، وفى «غاية المرام» كثير من الشواهد على ذلك نذكر الآن نماذج منها :

١– فنجده فى مسألة الصفات والرد على الدليل الأشعرى لإثباتها جملة يستخدم قواعد العكس المستوى (٣) .

٢– ويرد على نفاة الإرادة محللا دليلهم من حيث المادة والصورة ليبين أن الخطأ ناجم من المادة أو المقدمة التى تمثل رأيهم؛ لأن صورة الدليل سليمة(٤) .

٣– وفى نفس هذه المسألة يتعرض للقضايا المعدولة والبسيطة بحسب تأخر أداة السلب أو تقدمها على الرابطة(٥) .

٤– وبعد أن يعرض دليله على ثبوت صفة الإرادة فى صورة اقترانية يعود لصياغته فى صورة شرطية(٦) .

٥– وهو يناقش الأصحاب الذين حاولوا الرد على فكرة (المعدوم) الاعتزالية فجاء ردهم (ضعيفا) بسبب خلطهم بين فكرتى التضاد والتناقض، ويقول بعد محاولته التمييز بينهما «ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه الصناعة»(٧) . إلى أمثلة كثيرة نبهت على بعضها فى تعليقاتى على كتاب «غاية المرام» .

---

(١) الابكار ١ /١٣٥ ، ومن الواضح انه يقصد مؤلفاته المنطقية، راجع ما سبق عنها فى الفصل الثالث من الباب الأول .

(٢) الأبكار ١ /٣٧ ب

(٣) انظر غاية المرام ل ٢١ أ .

(٤) انظر ل ٢٣ أ ب من غاية المرام .

(٥) غاية المرام ل ٢٣ أ .

(٦) غاية المرام ل ٢٣ب .

(٧) غاية المرام ل ١٠٨ أ .

وإذا كانت النصوص المشار إليها فيما سبق تدل على قبوله للمنطق الأرسطى وأخذه به من الناحية العملية أيضا ، فمن الممكن أن نلحظ فيها محاولة لتعديل بعض جوانب هذا المنطق أو الإضافة إليه :

أ- فنلاحظ أولا - أنه بالنسبة إلى موضوع (الحد) يركز كما سبق على فكرة التمييز الكلامية ، ويبين أن الهدف من التعريفات هو تمييز الحقائق الجزئية وتصورها على وجه ما ، سواء أكان ذلك بالذاتيات أم بالعرضيات أم باللفظ اللغوى الأكثر وضوحا .

وفكرة التمييز هذه والتعريف بالخواص والصفات ، تقابل فكرة التعريف بالكنه والجوهر أى الحقيقة نفسها عند أرسطو، كما نبه على ذلك أستاذنا الدكتور النشار(١) ، الذى نوه أيضا بدور ابن تيمية المفكر السلفى فى توضيح هذه الفكرة، التى أخذ بها المناطقة المحدثون، ولم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحد التيمية بقوله : « وأهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامى ويقترب فكر ابن تيمية فى الحد من فكر المتكلمين كثيرا »(٢) . فلعل الآمدى - وهو أحد من قرأهم ابن تيمية بعناية - واحد من هؤلاء .

على أن الآمدى يعرض أيضا لفكرة (الكليات) التى يقوم عليها الحد الأرسطى بالنقد(٣) ، ويقول عن فكرة (المقولات)، وهى الأجناس العليا للموجودات فى المنطق القديم : إنها ضعيفة ، ويقول عن التقسيم المعروف لهذه المقولات إلى عشرة أجناس : « إن هذه القسمة وإن أومأ إليها أفضل متأخرى الفلاسفة(يقصد ابن سينا)فهى مدخولة »(٤) .

كما أن تمسكه بأن الماهية عين الموجود يجرى أيضا فى هذا الاتجاه الاسمى أو الواقعى المخالف لوجهة أرسطو ، وهو الاتجاه الذى يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار أنه يضم أكثر المتكلمين المسلمين(٥) ، ويعتبر متفقا - إلى حد كبير - مع فكرة التمييز بالخواص المشار إليها بينما نجد ابن سينا يفتقد هذا التناسق لنزوعه إلى فكرة التمييز بالخواص(٦) مع تمسكه ، فى نفس الوقت ، بالتفرقة بين الماهية والوجود كما سبق .

---

(١) نشأة الفكر د/ النشار ١ /١١ - ١٩ والمنطق الصورى منذ أرسطو ص ١٨٩ .

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢١٢ .

(٣) انظر الأبكار ١ /٢٩٩ ب - ٣٠٢ أ .

(٤) الأبكار ١ /٢٩٩ ب .

(٥) مناهج البحث للدكتور النشار ٣١ - ٤٣ .

(٦) انظر ابن سينا د/ الأهوانى ص ٤٣ - ٤٥ .

ب- وأما بالنسبة للدليل فإنه فى نظره أوسع نطاقا من القياس الأرسطى كما يبدو من تعريفه له . وهو يرى أن دور المنطق فيه هو الترتيب والتأليف أو الصورة فقط ، أما المواد التى يتركب منها فلها مصادرها الأخرى من حس وتجربة وتواتر . وهو فى هذا شبيه بالإمام الغزالى الذى يقول فى « القسطاس المستقيم » : « فهذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة . . . بل المادة الصحيحة التى تستعمل فى النظر كل أصل معلوم قطعا إما بالحس وإما بالتجربة وإما بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة »[١] والآمدى يعطى للمشاهدات الحسية مكانا ملحوظا فى مصادر المعرفة ويعتبرها أول طريق يسلكه الإنسان لمعرفة ما حوله[٢] ، كما يعتد بالتواتر طريقا ، وهو يرى أن أقوال النبى -ﷺ- لمن يسمعها منه والأخبار التى تروى عنه إذا احتفت بالقرائن تفيد العلم، وتصلح للاحتجاج على أمور العقيدة، وإن كان يرى أن لها نطاقها الخاص لتأثره بفكر (الدور) كما سبق . وهذا كله معارض للوجهة الصورية الغالبة فى المنطق القديم[٣] .

هذا إلى أننا نجد الآمدى يستخدم فى بحوثه الكلامية بعض مناهج أصول الفقه فهو يستدل بالإجماع أحيانا[٤] ، ويستند إلى قواعد الترجيح بين النصوص كما نجد فى مسألة الرؤية مثلا[٥] . وقواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد[٦] ، وهى قواعد أصولية .

ومن ثم فمن الممكن أن نقول إن منهجه الفكرى الكلامى هو ملتقى مؤثرات عدة : من المنطق الأرسطى ، والمنهج الجدلى ، وقواعد أصول الفقه ، والمنهج النقدى التاريخى، وكلها مناهج عرفت فى عصره وقبل عصره[٧] ، ولم يكن له بد من أن يتأثر بها ، وإن كنت الاحظ انه يؤثر القياس الأرسطى بمكانة خاصة ، ويسرف فى استخدامه أحيانا كما نبهت إلى ذلك فى تعليقاتى على كتاب غاية المرام[٨] .

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٥٤ ويلاحظ ان الآمدى يستخدم نفس الامثلة الحسية التى يستعملها الغزالى فى هذا الكتاب .. انظر غاية المرام ل ٨ ب . وقارن والقسطاس المستقيم ص ٢٣، ٢٤ .

(٢) انظر كشف التمويهات ل ٢ ب وأبكار الافكار ١ / ٣٤ أ والمبين ل ٩ أ .

(٣) انظر مناهج البحث د/ النشار ص ٢٢٠ وتجديد بناء الفكر الدينى د/ إقبال ص ١٤٧ .

(٤) انظر غاية المرام، ص ٣٦٦ وما بعدها.

(٥) انظر الابكار ١ /١٤١ ب ، ١٤٢ أ .

(٦) كما فى غاية المرام ل ٧١ أ والابكار ١ /١٧٣ ب ، وكما فى الابكار ٢ /١٦٥ أ .

(٧) انظر نشاة الفكر ١ / ٩ - ١٨ .

(٨) انظر غاية المرام ص ٥٠ وما بعدها . .

ولم يكن الآمدى – على كل حال – أول متكلم يأخذ بالمنطق الأرسطى فى بحوثه الكلامية فمن قبله الإمام الغزالى(١) ، بل لعل الجوينى نفسه لا يخلو من تأثر بهذا المنطق كما يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار(٢) ، وقد سبق لابن خلدون أن ربط بين نقد المتكلمين لمناهجهم القديمة – كبطلان المدلول لبطلان دليله – ودراستهم للمنطق وأخذهم به كمعيار تعتبر به الأدلة المختلفة ، وذكر اسم إمام الحرمين الجوينى فى هذا الصدد(٣) .

ويبدو أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعر فى التأثر بهذا المنطق وقبول أجزاء منه ؛ تدل على ذلك شواهد :

أ– منها ما يذكره البعض كالشهرستانى من تأثر أبى هاشم ومدرسته بالمنطق اليونانى تأثرا غير حميد فى نظره(٤) .

ب– وقيام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم والمعرفة والنظر لكتبهم فى أصول الفقه(٥) . وهى ظاهرة يرى أستاذنا الدكتور النشار ارتباطها بتسرب المنطق اليونانى إلى علم الأصول(٦) .

جـ– واستخدام بعض المعتزلة فعلا ، وهو القاضى عبدالجبار ، لبعض قواعد المنطق الصورى كقاعدة التناقض ذى الوحدات الثمانية وهو ما يسمى بالتقابل التام ، وذلك فى رده على أحد نفاة النبوة من البراهمة فيقول القاضى : «إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف وما يتناقض .. فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة ، والمضاف إليه واحد ، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض»(٧) .

فلعل المعتزلة حين أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجهم الكلامية عمدوا إلى تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطى الذى تعرفه البيئة الإسلامية منذ عهد بعيد ،

---

(١) انظر تجريد النصيحة ص ٢٣٢ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) مناهج البحث د/ النشار ص ٧٥ – ٧٧ .

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦ .

(٤) نهاية الإقدام ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٥) انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١ / ٧ .

(٦) انظر مناهج البحث د/ النشار ص ٣٧ .

(٧) المغنى ١٥ / ١١٠ وانظر أيضا تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازى ص ١٣١ والمنطق الصورى د/ النشار ٣١٢ – ٣١٤ .

وخصوصاً أننا نجد تجربة مماثلة ومعاصرة تقريبا لدى عالم محافظ كابن حزم الذى يهاجم أعداء هذا المنطق ، ويحاول تقريبه إلى الناس معتقدا أن قواعده « سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم »(١) .

وأما الأشاعرة فيبدو أنهم فى أول عهدهم عارضوا المنطق اليونانى؛ فألف الشيخ الأشعرى فى نقضه(٢) ، والباقلانى أيضا(٣) ، ولكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجوينى شأن المعتزلة من قبل . ولم يتركوا مناهجهم بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد، كما أشرت إليه فيما يتعلق بالآمدى .

ولعل مما حدا بهم إلى ذلك اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية أيضا ، وتصديهم للرد على الفلاسفة وغيرهم ممن يستخدمون هذا المنهج الأرسطى ويدلون به(٤) ، وما أثاره أصحاب مذهب (التعليم) من تشكيك فى قيمة المعرفة العقلية(٥) ، وما غلب عليهم من الاعتقاد بأن القرآن يدعو إلى استخدام هذه الموازين العقلية(٦) ، بل يتضمنها أيضا(٧) ، وقد يضاف إلى هذا بالنسبة إلى الآمدى الحملة التى قادها ابن عربى معاصره ضد العقل وموازينه ، والتشكيك فى كل ما يصدر عنه(٨) .

على أن هؤلاء الذين أنكروا هذا المنطق وظلوا يحاربونه، كابن تيمية مثلا، لم ينكروا أنه من حيث الصورة – صيغة صالحة للاستدلال : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة .. وحقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر »(٩) إن كل ما ينكره هو ادعاء أنه الطريق الوحيد للاستدلال، أو أن اليقين لا يحصل بغيره(١٠)،

(١) الفصل ٢ / ٩٥ وانظر التقريب تحقيق د/ إحسان عباس – المقدمة ص ب ، ج وانظر أيضا مناهج البحث د/ النشار ص ٨٢ .

(٢) مؤلفات الأشعرى بحث مقدم إلى استاذنا د/ قاسم من السيد / سعد شلبى ص ٧٩ .

(٣) انظر نقض المنطق ١٥٨ ومناهج البحث د/ النشار ٨١ .

(٤) انظر ضحى الإسلام ١/٣٥٦ – ٣٥٨ . (٥) انظر القسطاس المستقيم ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٩ .

(٦) انظر القسطاس المستقيم ص ١٠ – ١٣ ، ٦٩ وكشف التمويهات ل ٥ ب .

(٧) انظر القسطاس المستقيم ١٨ ومناهج الأدلة ١٤٩ .

(٨) انظر بحث استاذنا الدكتور قاسم عن (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) – القى بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩ – ص ٨ وما بعدها .

(٩) تجريد النصيحة ص ٢٣٠ ، ٢٣١ وانظر أيضاً نقض المنطق ص ٢٠٨ وإيضاح الدلالة ص ١٠ .

(١٠) نقض المنطق ص ١١٣ ، ٢٠٧ – ٢٠٩ .

كما أنه يحذر من ارتباط هذا المنطق بالميتافيزيقا اليونانية[١] ، ويرى أنه من أسباب ضلال الفلاسفة الإسلاميين فى الإلهيات[٢] . فإذا كان الآمدى يشاركه العناية بالتفرقة بين المادة والصورة كما سبق ، ويقف إزاء الفلسفة وأقاويلها موقفا واضحا ، ويفند أكثر ما قالوه لأنه يراه منافيا للشرع كما سيتبين فى هذه الدراسة ، فإن البون لا يبقى شاسعا . كيف وأننا قد نجد ابن تيمية نفسه فى بعض الأحيان يستخدم قواعد المنطق الصورى دون ما حرج[٣] ؟

إن العبرة هى ببقاء روح الواقعية الحسية فى اختبار مواد القياس، بصرف النظر عن صورته ، وعدم التورط فى الميتافيزيقا اليونانية وهو ما قد نجده لدى أشد الناس إخلاصا وتقديراً لمنطق أرسطو، كالفليسوف ابن رشد[٤] ، كما يلاحظ ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم[٥] ، وهو ما سنجده عند الآمدى أيضا .

وأخيرا فإن تحديد موقفه المنهجى بصفة عامة يحتاج إلى دراسة متخصصة لإنتاجه الأصولى ، كما أن الاطلاع على كتبه الفلسفية سيزيدنا معرفة بحقيقة موقفه من المنطق الصورى بصورة أكمل، وخاصة كتابه (دقائق الحقائق) الذى قيل إن « فيه اعتراضات على المناطقة واصطلاح اليونانيين وغيرهم فى تعريف الحدود والأجناس ، وإطالة فى شرح الكليات والأقيسة »[٦] كما سبق .

* * *

(١) انظر نقنى المنطق ١١٣ ، ١٥٨ .
(٢) نفس المرجع ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٧ .
(٣) انظر نشأة الفكر د/ النشار ١/٣٩٢ ، ٣٩١ .
(٤) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٦٦ - ٧٠ .
(٥) انظر مقدمة مناهج الادلة / قاسم ص ٣٥ ، ١١٧ .
(٦) انظر السيوطى : صون المنطق ، ص٢٤٤ .

الباب الثانى

آراؤه الكلامية

يتضمن فى هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : عن آراء الآمدى المتعلقة بالله – تعالى –

الفصل الثانى : عن وآرائه المتعلقة بالعالم .

الفصل الثالث : عن آرائه المتعلقة بالإنسان .

الفصل الأول

الله

ويشمل أربعة مباحث :

المبحث الأول : الاستدلال على وجوده - تعالى .

المبحث الثانى : الصفات الإلهية - أحكامها العامة .

المبحث الثالث : الصفات النفسية - أو معرفة الإثبات .

المبحث الرابع : الصفات السلبية - أو معرفة التنزيه .

المبحث الأول

الاستدلال على وجوده - تعالى

١ - الماهية والوجود :

قبل عرض استدلال الآمدى على هذه القضية الأساسية ، نذكر موقفه من الخلاف المشهور حول الوجود : أهو نفس الماهية أم زائد عليها ؟

وللمفكرين المسلمين ثلاثة آراء حول هذه المسألة :

(١) الوجود نفس الموجود وليس بزائد على حقيقته فى الواجب والممكن جميعا وهو رأى الأشعرى وأكثر أصحابه وبعض المعتزلة (١).

(٢) الوجود غير الماهية فى الواجب والممكن جميعا ، وعليه أكثر المعتزلة، وهو يلتقى مع الفكرة التى سادت لديهم عن المعدوم وتحقق ذاته فى العدم ، مما سأتعرض له فيما يأتى(٢).

(٣) الوجود غير الماهية فى الممكنات ، أما واجب الوجود فوجوده عين ماهيته . وهو رأى ابن سينا والفارابى . وهو جمع - فيما يبدو - بين فكرة المعتزلة السابقة ومفهوم أرسطو للواجب أو العلة الأولى وأنه صورة محضة (٣).

ويعرض الآمدى لهذه الآراء مؤيداً رأى الأشاعرة ومناقشاً أدلة المخالفين ، وإن كان يعبر عن اختياره لهذا الرأى فى « الأبكار » بقوله : « والأقرب إنما هو المذهب الأول »(٤). ولكنه فى « غاية المرام » يختار عبارة جازمة : « وهذا بناء على أن إطلاق الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك لا غير » (٥) .

ويؤكد الآمدى فى كتاب ثالث أن الوجود ليس معنى واحداً فى الموجود الممكن والواجب ، بل هو مختلف ، والاشتراك بينهما إنما هو فى اسم الوجود فقط ، أى فى

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى ١٦٤ - ١٧٢ .

(٢) انظر : الفصل الثانى من هذا الباب، عن العالم .

(٣) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١١-١١٤، وابن رشد وفلسفته ص٩٣ .

(٤) الأبكار ١ /٥٣ ب وهو يقصد الرأى الثالث هنا .

(٥) غاية المرام : ل ١٦ب ، ص٣٢ قسم ثان . وانظر : أيضاً الأبكار ١ /٧ب ، ١٥٣ ، ب .

اللفظ دون المعنى والحقيقة (١).

ويرى الآمدى أن إثبات الوجود لله ليس إلا محاولة لتصوُّر الذات بنحو ما - لا بالكنه والحقيقة - تصورا يتيح لنا وصفها بالصفات المختلفة ؛ ولذا فهو ينقل فى (المآخذ) كلمة الإمام الرازى : « فى معرفة ذاته - تعالى - مقام مهيب ؛ فإنّا بيَّنّا امتناع تصوُّر ذاته - تعالى - ، وإذا امتنع التصوُّر امتنع الحكم بصفات الجلال والإكرام »(٢).

وحجة الرازى فى ذلك ، كما نقلها الآمدى فى المآخذ أيضًا : « دل الاستقراء على أنّا لا نتصور إلا ماندركه ببديهة العقل أو الحس أو الوجدان ، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، والبارى مخالف لهذه الأشياء من كل وجه، إذ لو شابهها من وجه وخالفها من وجه لزم التركيب، وإذا امتنع التصور امتنع التصديق »(٣).

ولكن الآمدى يعقب على ذلك الاشتباه الذى يثيره الرازى، بما يزيله ، فيقول : والجواب عن الأول أن التصور قد يكتسب عن البديهى ، فلم ينحصر فيما ذكر ، وأيضًا الحكم على الشىء لا يستدعى تصوره بحقيقته ، بل باعتبار ما هو صادق عليه »(٤). إن كل ما يبغيه الآمدى من مبحث الوجود هو إثبات الذات العلية ووجوب وجودها لا بيان حقيقتها وكنهها ، وهو يجرى بذلك فى الاتجاه العام للفكر الإسلامى .

٢- طرق الاستدلال على وجوده تعالى :

يمكن تصنيف أنواع الأدلة على هذه المسألة إلى : عقلية ، ونقلية ، وصوفية، وفطرية

أ- فأما الاتجاه العقلى فيتمثل بوضوح لدى الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفة وجوده تعالى ، وإنْ أضاف بعضهم إلى ذلك الدليل النقلى أحيانًا . فأما المتكلمون فتقوم أدلتهم على فكرة الحدوث(٥)، حدوث هذا العالم بكل ما فيه واحتياجه إلى محدث ، هو الله تعالى . وهى تظهر فى صور عدة ، أبرزها صورتان ، عرفت إحداهما بطريقة الأكوان الأربعة، والأخرى بطريقة الجوهر والعرض . وقد يلجئون

(١) المآخذ ل ١٢ب والأبكار ١/ ٥١ب .
(٢) المآخذ : ل١٣، ب .
(٣) المآخذ : ل٢ب .
(٤) المآخذ : ل٣ب .
(٥) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠٧ وما بعدها وشرح الطوسى على الإشارات ٣/ ٤٨٢ .

أحيانا إلى فكرة الإمكان . وقد نالت الصورتان المشار إليهما من المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم(١) اهتمامًا كبيرًا .

أما الآمدى فإنه يعرض عنهما تمامًا فيما يتعلق بإثبات وجود الله وينتقدهما من وجوه عدة ، ويختار دليلا آخر يقوم على فكرة التناهى، وإن كان يعتمد على ظاهرة الحدوث كنقطة بداية فى استدلاله ، ويستعين – مع ذلك – بأفكار كلامية وفلسفية أخرى . وسيأتى لذلك مزيد بيان فى المبحث التالى .

وأما الفلاسفة المسلمون فمن أبرز ما نسب إليهم (دليل التناهى) الذى أثبت به الكندى – أول فلاسفة المسلمين – حدوث العالم أى تناهيه زمانًا وحركة ، كما أنه متناهٍ بالمكان والجرم ، وأكمل ذلك بأنه لا يمكن أن يكون علة نفسه فلابد له من علة خارجة عنه واجبة الوجود (٢) .وقد أرجع بعض الباحثين فكرة التناهى هذه إلى المعتزلة وإلى يحيى النحوى من قبلهم(٣) .

ومن أدلتهم أيضًا دليل الوجود الذى يفخر به ابن سينا ويرى أنه قد أثبت به (الواجب) دون نظر إلى المحسوسات، بل عن طريق تأمل فكرة الوجود نفسها ، وتحليلها إلى الوجود الممكن والوجود الواجب ، والأول لا يوجد ولا يتحقق إلا لسبب خارج عن حقيقته ، إذ حقيقته ما يقبل الوجود والعدم على السواء، وإذًا فلا بد أن يستند إلى موجود واجب الوجود، وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل(٤) . وقد قال به الفارابى قبله(٥) . بل إن بعض الباحثين يرجع به إلى أفلوطين وإلى بارمنيدس أيضًا(٦) .

ومنها أيضًا دليل الحركة الذى أخذه ابن رشد عن أرسطو وغيره من مفكرى الإغريق، فهى تستلزم وجود محرك لا يتحرك ، هو الله . وإن كان ابن رشد يعرضه فى

---

(١) انظر : المراجع السابقة ومقدمة مناهج الأدلة ص١٢ وما بعدها .

(٢) انظر : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٩٢ وما بعدها ، والكندى وفلسفته ص٧٠-٨٤ ومناهج الأدلة ص٢١ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٦٧ ومعالم أصول الدين للرازى ص٢٦ .

(٤) انظر : : الإشارات والتنبيهات المجلد الثالث ٤٣٥-٤٨٣ .

(٥) انظر : : عيون المسائل للفارابى ص٤ .

(٦) هو المرحوم الزركان فى بحثة عن : فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٧٦ وانظر : ايضًا: ديكارت تأليف عثمان امين ١٦٦-١٩١ .

صورة تختلف عن صورته لدى أرسطو (١). وخير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة دليلا الاختراع والعناية اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم ، وعنى بعرضهما فى صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب(٢) وإن كنا نجدهما أيضاً عند أكثر المفكرين المسلمين.

وسنرى أن الآمدى لم يأخذ بواحد من هذه الأدلة كاملا ، ولكنه انتفع بها جميعًا ، وخاصة بفكرة التناهى الموجودة عند الكندى .

ب- وأما الاتجاه النقلى فيشمل موقف (الحشوية) الذين يكتفون بمجرد إخبار القرآن الكريم والنبى - ﷺ - بوجوده - تعالى، ويؤمنون بذلك دون طلب لدليل أو برهان . كما يشمل هؤلاء الذين ينظرون إلى آيات القرآن ، لا من جهة إخبارها بالعقائد أو تقريرها لها فقط ، وإنما من جهة ما تقيمه من أدلة عقلية لإثبات تلك العقائد أيضًا . وقد سبقت الإشارة إلى جهود ابن رشد وابن تيمية فى هذا الصدد . وأضيف هنا أن الأخذ بهذه الأدلة القرآنية - على درجات متفاوتة - ينتظم سائر المدارس الإسلامية ، فكما نجد دليلى الاختراع والنظام عند ابن رشد نجدهما كذلك عند الكندى من قبل(٣). وربما عند ابن سينا أيضًا(٤). وكما نجد عند المتكلمين طريقة حدوث الأعراض أو الصفات نجدها أيضًا عند ابن تيمية الذى يثنى عليها ويعتبرها جزءًا من طريقة القرآن الكريم(٥). وهى إحدى طرق ست عند المتكلمين ، هى : حدوث الذوات ، وإمكانها، ومجموعها. وحدوث الصفات وإمكانها ومجموعها ، وقد كان الظن أن حصرها على هذا النحو هو من صنيع الرازى(٦) ، ولكن ابن الوزير فى كتابه « ترجيح أساليب القرآن » ينسبها إلى أبى الحسين البصرى وأصحابه(٧).

وقد استدل بهذه الطريقة - طريقة تجدد الصفات وحدوثها - أبو الحسن الأشعرى فى اللمع ، وإن كان قد حصرها فى أحوال خلقة الإنسان وأطوار نشأته(٨). ودافع عنها

(١) انظر : : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠، ١٠١.
(٢) انظر : : مناهج الادلة ١٥٠-١٥٤ ومقدمته ٢٥-٢٨.
(٣) انظر : الكندى وفلسفته ٧٨-٨٤.
(٤) انظر : حوار بين الفلاسفةوالمتكلمين ص ٥٠.
(٥) انظر : الموافقة ٢ / ٢٥٤-٢٦٠.
(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ١٨٥، ١٨٦.
(٧) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص٧٩، ٨٠.
(٨) انظر : اللمع ١٧- ١٩.

الجوينى فى الشامل(١) . كما استدل الغزالى بطريقة الإحكام والإتقان فى الكون(٢)، كما نجدها أيضًا عند ابن تومرت مع دليل الاختراع والسببية (٣) . وقد اعتمد أبو المعين النسفى الماتريدى فى إثبات وجود الله – تعالى – على هاتين الطريقتين : الإتقان والاختراع ، واستنبطهما من الآية الكريمة ﴿ .. وفى الأرض قطع متجاورات ... الآية ﴾(٤) . وهو فى هذا يتابع شيخه أبا منصور الماتريدى الذى مال – بعد ان تمرس بأدلة الكلام التقليدية – إلى طريقتى العناية والاختراع(٥) .كما ذكر ابن الوزير أن طريقة الإحكام والإتقان هى عمدة أئمة آل البيت منذ على – كرم الله وجهه – فى الاستدلال على وجوده – تعالى، ويذكر من نصوص علماء الزيدية ما يؤيد هذا(٦) . كما يذكر أن القاضى عبد الجبار المعتزلى نَوَّهَ بها فى كتابه (المحيط) عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم(٧) .

وهكذا لجد أن المتكلمين من اشاعرة ومعتزلة وماتريدية يشاركون غيرهم من علماء المسلمين فى الاعتماد على هذه الأدلة القرآنية ، وإن كانوا – والحق يقال – لم يتوفروا على دراستها وتفصيلها ، ربما لغلبة فكرة الدور التى سبق الحديث عنها على أكثرهم أو لغير ذلك من الأسباب ، وانصرفوا إلى دليلى الجوهر والعرض، والممكن الواجب ، وهما دون مستوى هذه الأدلة القرآنية .

والآمدى وإن أعرض عن هذين الدليلين فقد اختار دليلا مركبا من فكرتى الحدوث والإمكان وفكرة التناهى كما سنوضحه ، ولم يحاول اللجوء نهائيًا إلى أدلة القرآن الكريم، لما غلب عليه أيضاً من فكرة (الدور) الاعتزالية ، وإن كان ينوّه – أحيانًا – بما يسود العالم من إحكام وإتقان يدل على وجود فاعله بالضرورة(٨) . بل يشارك الإمام الرازى فى تفضيله لأدلة القرآن على سائر الأدلة الكلامية التقليدية إذ يقول فى المآخذ :

---

(١) انظر : الشامل ١/١٦٦ وما بعدها .
(٢) انظر : رسالته : الحكمة فى مخلوقات الله – ص١٥ ما بعدها ، والإحياء ١/٧٢ .
(٣) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/٢٦٥–٢٦٧ .
(٤) الآية ٤ من سورة الرعد ، وانظر : بحر الكلام ص ١٤، ١٥ .
(٥) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٢١–٢٣، والتمهيد للنسفى ١٢٨، والتوحيد للماتريدى ١١ وما بعدها .
(٦) ترجيح اساليب القرآن ص١٩– ٢٢ ، ٨٥ وما بعدها . (٧) السابق ص ٢١ .
(٨) الابكار ٢/٢٦٢ب

«وهذه الدلائل أوقع فى القلوب وأدفع للشبهات ؛ لمشاهدة الإنسان فى كل حال شيئًا منها ، وكثرة الممارسة تفيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من الإنكار ، ولما فيها ، مع الدلالة ، من المنفعة الحاملة للإنسان على الانقياد، وأكثر هذا النوع فى الكتب الإلهية وبخاصة القرآن المجيد »(١).

جـ- وأما الاتجاه الصوفى فإن أصحابه قد يستندون أحيانا إلى الشواهد العقلية، وربما استعاروا فى ذلك بعض الأفكار الكلامية أو الفلسفية (٢)، إلا أن عمدتهم فى هذه المسألة هو القلب المؤمن لا العقل المفكر، هو الكشف الذى يخترق حجب الغيب لاالبرهنة العقلية العاجزة ، يقول الكلاباذى: «وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل ؛ لأنه محدث»(٣)، وقد قرر ابن عربى - بعده- عجز العقل ومناهجه عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية ؛ لأنه لا يزيد على أن يقلّد نفسه ، ومن ثم أعلن عدم ثقته بأدلة المتكلمين ومناهجهم(٤). ولاتزال المدرسة الصوفية المعاصرة تتبنى هذا الرأى وتدافع عنه(٥).

وقد بينت فيما سبق موقف الآمدى من المنهج الصوفى بصفة عامة ، وأنه لا ينكره طريقًا إلى المعرفة أو جزءاً من هذا الطريق ، إلا أننا لا نعرف من مؤلفات الرجل أو حياته ما يدل على سلوكه لهذا الطريق فعلاً ، وإن كان ينقل فى (المآخذ) أقوال المرتاضين المكاشَفين تأييداً لفكرة وجود الله، على سبيل الاستئناس ، أو (الاستبصار) كما يعبِّر ، لاعلى سبيل البرهنة(٦) .

د- وأما الاتجاه الفطرى ، ويراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز فى فطرة البشر جميعاً وأعماق ضمائرهم ، يشعر به كل عاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج الى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة ليحس به قويا واضحا .

(١) المآخذ ل ١٦ ب .
(٢) انظر : الرسالة القشيرية ص٣ ،٤ والدرة الفاخرة للجامى ٢٧٦، ٢٧٧ وفصوص الحكم ١ / ٨١.
(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٩٣.
(٤) عن بحث : (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) القاه استاذنا الدكتور قاسم بجامعة ام درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩- ص ٦-١١ ، ١٣- ١٥.
(٥) انظر : مقدمة المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص٨-٢٤ وكتابه (أبو الحسن الشاذلى) ص٩٣-١٠٢.
(٦) انظر : المآخذ ل ١٩ وما بعدها.

ويعتمد أنصار هذه الفكرة على قول الله سبحانه : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾(١)، وعلى جملة من الأحاديث النبوية فى معناها ، وينتصر لهذه الفكرة طوائف من المحدثين والمفسرين(٢)، وبعض المتكلمين أيضًا كالماتريدى أبى منصور(٣)، والنسفى أبى المعين(٤)، والشهرستانى الذى يفضل شاهد الفطرة الذى يتمثل فى إحساس كل عبد بالافتقار إلى خالقه على سائر أدلة المتكلمين(٥). والإمام الغزالى فى بعض كتبه(٦) ، والكرامية(٧)، وابن تيمية(٨)، وكثير من الصوفية(٩)، على حين يعارضه آخرون منهم : الباقلانى والبغدادى وغيرهما من أهل النظر الذين يرون أن معرفة الله لا تقع اضطراراً ، ولا تتم إلا عن طريق النظر العقلى(١٠).

أما الآمدى فإنه يرى ، برغم تمسكه بالأدلة العقلية وإيمانه بوجوب النظر فى مسائل العقيدة ، أن أصول العقائد وأدلتها الإجمالية ظاهرة جلية لكل عاقل، وتكاد تكون ضرورية : « .. إنما لم يبحث معهم (يقصد الرسول - ﷺ - مع صحابته) فى حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول ؛ لأن أدلة هذه الأمور ظاهرة جلية، لا تخفى على عاقل ؛ وذلك لأن العالم فى غاية الحكمة والإتقان ، فدلالته على وجود الصانع الفاعل له ضرورية ، ودلالة كونه مفعولا لفاعل على كونه حادثًا ضرورية أيضًا ، وإلا كان الفاعل محصلا للحاصل، وهو محال . ودلالة المعجزة على صدق الرسول فضرورية أيضًا ، كما سبق تعريفه. وإنما وقع الإشكال والتطويل فى دفع ما أورده المخالفون من الشبه »(١١) . وقد سبق للإمام الرازى أن قرر هذه الفكرة نفسها ، كما حكى ذلك ابن تيمية الذى يتهمه مع الآمدى بالتناقض ؛ لقولهما هذا واقتناعهما بفكرة

---

(١) الآية ١٧٢ من سورة الأعراف .
(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠-١٨٧ وتفسيرى النسفى ٢/٨٥ وابن كثير ٢/١٥٠.
(٣) انظر : شرح الطحاوية ص١٨٦ .
(٤) انظر : بحر الكلام ١٠-١٢ .
(٥) انظر : نهاية الأقدام ١٨٠-١٨٧ .
(٦) انظر : الإحياء ط/ الحلبى ٤/٢١٢.
(٧) انظر : نشأة الفكر ١/٦٣٣ ، ٦٤٤.
(٨) انظر : موافقة صحيح المنقول ١/٥١ .
(٩) انظر : محمد كمال جعفر : التسترى ومذهبه الصوفى ، ص ٢١١ وما بعدها .
(١٠) انظر : أصول الدين للبغدادى ص١١ والتمهيد للباقلانى ص١٨ .
(١١) الأبكار ٢/٢٦٠ أ، ب .

(الدور) التى سبق الكلام عنها فى نفس الوقت، مع ما بين الفكرتين من تناقض(١) .

وهكذا نرى أن الآمدى يقف موقفًا متفتّحًا إزاء هذه الطُّرق جميعًا ، ولكنه ينضمُّ إلى أنصار الاتجاه العقلى بصفة خاصة، وإن كان يُعْرِض عن الأدلة التقليدية التى سبقت الإشارة إليها لدى هؤلاء ، ويختار هو دليلا ينتفع فيه بعدة أفكار مما تتضمَّنه أدلة الفلاسفة والمتكلمين .

٣- استدلال الآمدى على وجود الله :

يعتمد الآمدى على دليل عقلى يقوم - كما سنرى - على الأفكار التالية : الحدوث، والإمكان، والتناهى . ويُعْرِض الرجل - تمامًا - عن الأدلة الكلامية التقليدية : الجوهر والعرض ، والممكن والواجب ، وما على شاكلتهما . ويقدم دليله المشار إليه فى كل من كتابيه (الأبكار)(٢)، و(غاية المرام) (٣).

وقد عد الآمدى فى (المآخذ)(٤) الأدلة الأربعة التى اعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون فى إثبات (العلم بالصانع) ، وأولها دليل الوجود الذى استند إليه ابن سينا ، وثانيها دليل الممكن والواجب المنسوب إلى الجوينى ، وثالثهما دليل الجواهر والأعراض المشهور لدى سائر المتكلمين ، ثم دليل حدوث الصفات أو العناية المعروف لدى ابن رشد . وبعد أن أفاض فى شرحها متابعًا للإمام الرازى فى (مطالبه العالية) عقَّب بما يفيد أن أقوى هذه الأدلة فى نظره ، من الوجهة العقلية، هو الأول(٥) . أما الدليل الثانى فيصفه بالضعف لقيامه على فكرة تماثل الأجسام وهى فى نظره مشكوك فيها(٦). وأما الثالث فإنه يثير مشكلات عدة يصعب حلها، فضلا عن أنه - كسابقه - لا يغنى عن الدليل الأول(٧).

ثم يقرر أن أفضل هذه الأدلة جميعًا إنما هو الرابع ؛ وذلك لأسباب نفسية أكثر منها عقلية؛ منها تأثُّر الإنسان بما يتكرر تحت نظره ، وتتعلق به فائدته . ولأسباب شرعية منها

(١) انظر : الموافقة لابن تيمية ١/ ٥٣ .
(٢) انظر : الأبكار ١/ ٤١ أو ما بعدها .
(٣) انظر : غاية المرام ل ١٣ .
(٤) انظر : المآخذ ٤ وما بعدها.
(٥) انظر : المآخذ ل ١٢ ب .
(٦) انظر : المآخذ ل١٢ أ، ب والموافقة لابن تيمية ٢/ ٢٥٦ - ٢٦٠ وما سيأتى فى مبحث حدوث العالم .
(٧) انظر : المآخذ ل ١١٢، ١١٣، ١١٥ .

أن هذا الدليل قد تكرر فى القرآن الكريم فى أكثر من ثمانين موضعًا(١).

وليت الآمدى قنع بهذا الدليل الأخير ، ولكنه فيما يبدو كان – فى كتاب المآخذ – يدور فى فلك الإمام الرازى الذى اتجه فى أخريات أيامه إلى الاعتماد على القرآن الكريم فى العقائد وأدلتها ، والمطالب العالية هو آخر مؤلفاته جميعًا(٢). أما فى كتبه الخاصة كالأبكار وغاية المرام فإن الآمدى لا يعتمد إلا على الدليل الذى يمر بالخطوات الثلاث الآتية :

(١) البدء بملاحظة الحوادث المشاهدة الموجودة فعلا بعد العدم ، وتلك بداهة حسية لاتحتاج إلى دليل .

(٢) استخلاص فكرة (الإمكان) من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومة، وهى خطوة عقلية تحتاج إلى بيان .

(٣) إبطال فكرتى الدور والتسلسل حتى تنتهى هذه الحوادث الممكنة إلى موجود أول هو واجب بذاته لا بغيره .

أولا – يبدأ الآمدى استدلاله بداية موفقة ، أى بملاحظة ما نشاهده فى الواقع من الأمور التى توجد بعد أن لم تكن موجودة ، يقول فى الأبكار : «ومنشأ الاحتجاج على ذلك مانشاهده من الموجودات العينية ، ونحققة من الأمور الحسية»(٣) ، وهو نفس كلامه فى (غاية المرام)(٤) ، وهكذا يبنى الآمدى استدلاله على قاعدة راسخة من المشاهدات الواقعية والبداهات الحسية ، وإلا فهل ينكر أحد منا أنه وجد، أو بعبارة أخرى ولد بعد أن لم يكن شيئًا مذكورًا ؟ وهو بذلك يجنب نفسه – منذ البداية – خطر الاعتماد على مقدمات يصعب إثباتها كحدوث العالم كله ، أو إمكانه كله ، أو تركبه من الجواهر والأعراض ، التى يبدأ أكثر المتكلمين والفلاسفة أدلتهم بها . ومما يؤكد ذلك أنه يلجأ إليها لإثبات وجود الله –تعالى – فى كتابه (أبكار الأفكار) مع أنه كان عندئذ لا يزال مقتنعًا بإمكان الاستدلال على حدوث العالم بفكرة الجواهر والأعراض، كما سنرى

(١) راجع ما سبق عن موقفه من الاتجاه النقلى وانظر المآخذ ل ١٥ب .
(٢) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٢١ .
(٣) الأبكار ١/ ٤١ أ ، ب .
(٤) انظر : غاية المرام ل ٣أ ، ب .

فى الفصل التالى .

ولا شك أن حدوث العالم بكل ما فيه دعوى عريضة يصعب إثباتها ويسهل الشك فيها ، فضلا عن أن إثبات وجود الله ممكن حتى لو صرفنا النظر عنها تماماً، كما فعل الآمدى ، وكما نجده عند ابن رشد من قبل(١) .

أما فكرة ابن سينا الخاصة بتأمُّل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى الوجود الممكن والوجود الواجب، والأول منهما لا يتحقق إلا بالاستناد إلى الثانى ، تلك التى يراها أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصِّدِّيقين من العلماء(٢) - فإنها فى نظر بعض العلماء ليست إلا بداية بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى ، وإلا فكيف استطاع ابن سينا تصور الوجود الممكن؟(٣) والآمدى رغم عنايته بفلسفة ابن سينا ، وشرحه لكتاب الإشارات ، يُعرِض عن هذه البداية أيضاً ولعله قد اطَّلع على نقد الرازى والغزالى لها(٤)، ذلك النقد الذى نجد قريباً منه عند ابن رشد(٥) وابن تيمية(٦) وغيرهما(٧) . ولعلنا نجد فى هذا دليلا على روح الواقعية الحسية التى تحدثنا عنها من قبل، والتى لم يغيرها تماماً أخْذُه بالمنطق الصورى ، كما يدلنا على تأثره بطريقة القرآن الكريم التى تبدأ عادة مثل هذه البداية(٨)، خاصة والآمدى نفسه يصوِّرها على النحو التالى : «إنا نشاهد أفعالاً وصفات لا لبس عليها ،كطلوع الكواكب وغروبها وحصول الليل والنهار والفصول الأربعة ، والأصوات والظلال ، وما فيها من المصالح العظيمة ... ثم الإنسان وما فى تركيب جسمه وتعقلاته من قوة نفسه . وكل ذلك دليل وجود الإله القادر»(٩) .

وبعد أن يمتدح هذه الدلائل ويشير إلى ورودها فى القرآن الكريم أكثر من ثمانين

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٥ -٢٨ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات مجلد ٣ / ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٣) انظر : ملخص المطالب العالية للخونجى ل ٣ أ ، فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٨٨ .

(٤) انظر: الرازى وآراؤه ص ١٨٨ ، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية -النسخة المصورة- ل ٢٣٧، والمنقذ للغزالى ١١٨ - ١٢٧ . (٥) انظر : مناهج الأدلة ٢١٠ .

(٦) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٤- ٧٨ ، وصون المنطق للسيوطى ص ٣٢٠ .

(٧) انظر: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى لمحمد البهى ٢ / ٢٢١-٢٢٥، وديكارت لعثمان أمين ١٨١-١٩١ .

(٨) انظر : مناهج الأدلة ص١٥٠ والجانب الإلهى ٢ / ٢١٣ . (٩) المآخذ ل ١١٥ أ .

مرة، يقول : «إن حدوث التأليفات العجيبة فى بدن الإنسان المعلومة بالتشريح من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة»(١) . مما يذكرنا بقول الغزالى (فى المنقذ) : «ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ، ولا سيما بنية الإنسان»(٢).

ومن الواضح أن بداية النظر ومنشأ التفكُّر الذى يوصى به القرآن هو دائمًا بداهات حسية ووقائع مشاهدة . ولقد كان من الأفضل أن يكتفى الآمدى بهذا النوع من الأدلة ، ولكنه يتابع طريقه متأثرًا بأسلوب المتكلمين .

ثانيًا : ينتقل الآمدى من المشاهدات الحسية إلى ملاحظة عقلية هذه المرة ، فيخلع على هذه (الحوادث) صفة الإمكان ؛ وذلك بأن يستخلص من (واقعة) حدوثها (فكرة) إمكانها ؟ إذ المستحيل لا يدخل فى الوجود أبدًا ، والواجب الذى يستمدُّ وجوده من ذاته لا ينعدم أبدًا ، فلم يبق إلا أن تكون هذه الحوادث، التى توجد بعد أن لم تكن وتفنى بعد أن كانت موجودة، ممكنة، أى قابلة - كما هو مشاهد - للعدم أحيانًا وللوجود أحيانًا أخرى ، وهذا هو الإمكان الحقيقى فيما يرى ابن رشد (٣)، وليس الإمكان القائم على الافتراض النظرى الذى يصفه بأنه ضرب من الجهل(٤).

وإذًا فالعقل يقضى بأن هذه الحادثات الممكنة تستند إلى سبب آخر تستمد منه وجودها ، إذ الممكن لا يترجَّح جانب وجوده على عدمه إلا بمرجح : « فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لذاتها ، وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها»(٥) وهذه خطوة عقلية سائغة حقا ، ولكن هل هى ضرورية لهذا الاستدلال ؟ ولماذا لم يتجه الآمدى مباشرة من إثبات الحدوث إلى إثبات الصانع أو المحدث ، شأن أكثر المتكلمين؟(٦) .

يجيب ابن تيمية عن هذا التساؤل إجابة ليست فى صالح الآمدى : «إن طريقة بعض نظار المسلمين ، مثل القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى الحسين البصرى وأبى

(١) السابق ل ١٦ ب . (٢) انظر : المنقذ من الضلال ١٤٥ . (٣) انظر : مناهج الأدلة ص٢١٠.
(٤) المرجع السابق نفس الصفحة وانظر : أيضًا : المنطق الحديث ومناهج البحث لأستاذنا الدكتور قاسم ص٧٠-٧٣ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام د/ النشار ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
(٥) غاية المرام ل٣ أ وانظر : الأبكار ١/ ٤١ . (٦) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١٠ - ١١٢ .

المعالى وابن عقيل وابن الزاغوانى من أن الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردى المقتول والرازى والآمدى ، وأمثال هؤلاء ، فإنهم بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح .. وطريقة نظار المسلمين كانت خيرا من هذه رغم طولها وضررها »(١).

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان :

أولاهما : أن الآمدى لم يكن وحده فى التحول من فكرة الحدوث إلى فكرة الإمكان، كما يستفاد من كلام ابن تيمية نفسه ، بل لقد بدأ ذلك قبله بزمن ليس بالقصير، يقول الدكتور الآلوسى : « فإنّا نرى ابتداءً من الغزالى أن المتكلّمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلا من الحدوث ، وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم .. بأن القول بأن الحاجة إلى الله هى لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء »(٢) .

وقد سبق لابن سينا أنْ قرر أنّ طريقته تُثبت حاجة الممكنات إلى الله من جهتين جهة الحدوث وجهة الاستمرار فى الوجود(٣)، كما أشار إلى أن طريقة الحدوث هى طريقة (ضعفاء المتكلمين)(٤) وهذا ما يميل إليه الآمدى نفسه(٥). بل إن فكرة الإمكان قد بدأت – أصلاً – فى الوسط الكلامى ، واستعارها الفلاسفة منه ، وليس العكس ، وقد نبه على ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم(٦)، ومما يؤكد ذلك أن ابن تيمية نفسه يقول عنها إنها « مسروقة من طريقة الحدوث الكلامية »(٧) . ونحن نجد الباقلانى فى « التمهيد » – وقد مات قبل ابن سينا بربع قرن – يذكر فكرة الإمكان ، ويدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلا على فكرة الحدوث(٨).

---

(١) موافقة صحيح المنقول – النسخة المصورة – ل ٢٢٨أ ، ب .
(٢) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١ .
(٣) انظر : النجاة ٢٣٦، ٢٣٧ والجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/٢١٦، ٢٢١ .
(٤) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١ . (٥) المآخذ ل ١٥أ.
(٦) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص٩٢–٩٤ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ص٨٥، ١١١، ١١٤ .
(٧) ابن تيمية السلفى ص٧٧ . (٨) انظر : التمهيد ص٤٥ .

وإذاً فنحن نستطيع القول بأن المتكلمين بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان ، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة ، كما نجده عند الجوينى . ويمكن أن يُعَدّ الآمدى ممن جمعوا بين الفكرتين مع ملاحظة التحديد السابق وهو أنه بدأ بالحدوث المشاهد المحسوس، وانتقل منه إلى الإمكان الحقيقى لا الذهنى الافتراضى، ليخلص إلى إثبات حاجة هذه (الحادثات الممكنة) إلى محدث واجب الوجود .

أما الملاحظة الثانية فهى أنه ربما كان هناك ما يدعو الآمدى إلى استخدام فكرة الإمكان فى استدلاله ، فقد تعرَّضَ - فى المآخذ - للخلاف بين المتكلمين حول الاستناد إلى الحدوث فى بيان الحاجة إلى الفاعل المؤثر أو إلى الإمكان ، وبعد أن عرض أدلة الطرفين مال هو إلى أن حاجة الممكن إلى فاعله ضرورية(١)، وهى فكرة أكَّدها فى الأبكار أيضا : «إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن متساويان ، فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة »(٢). أما مجرد الحصول والحدوث فهو لا يدل بداهة على الحاجة إلى المؤثر مالم نلاحظ معنى الإمكان(٣).

ومن حق الآمدى أن يختار أى المذهبين شاء مادام قد قدَّم لنا مبرراته لهذا الاختيار، خاصة أن المتكلمين قد أخذوا يعدلون عن فكرة الحدوث ، ويتنازل الكثير منهم عن بداهة استلزامها للمحدث مباشرة دون ملاحظة معنى الإمكان ، وأنه يتحدث عن ضرب من الإمكان يختلف عن ذلك الإمكان الاحتمالى الذى يتكلم عنه غيره من المتكلمين(٤)، بل هو إمكان حقيقى مستخلص من واقعة التحقق الفعلى .

ثالثًا - أما الخطوة الأخيرة فى استدلال الآمدى فهى إبطال الدور والتسلسل، إذ قد يقول البعض بأن هذه الممكنات الحادثة لها سبب مماثل لها ، وللسبب سبب إلى ما لانهاية له فى الماضى .

ونلاحظ أن الآمدى لا يهتم كثيراً بإبطال الدور لظهوره وعدم اختلاف العلماء فى بطلانه ، حتى إنه ليهمله فى كتابه (غاية المرام) إهمالاً ، أما فى (الأبكار) فإنه يستدل

---

(١) انظر : المآخذ ل ١٣ب ، ١٤٥أ ، ب.
(٢) الأبكار ١ /١٤٧.
(٣) المآخذ ل ١٥أ.
(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١٦-١٨.

على بطلانه باستلزامه للتناقض إذ إنه يفضى إلى كون الشيء الممكن مقوما لنفسه وهو باطل(١).

أما التسلسل فرغم اقتناع الآمدى ببطلانه أيضاً ، نراه ينتقد أدلة المتكلمين(٢) فى هذا الصدد :

(أ) فينتقد دليل التطبيق الذى يقوم على افتراض سلسلتين من الممكنات اللامتناهية فى جانب الماضى ، ولكنهما متفاوتتان ، كأن تبدأ إحداهما من الطوفان مثلا وتتسلسل فى الماضى إلى ما لانهاية له، والأخرى من ميلاد المسيح . وبتصوُّر انطباق هاتين السلسلتين سنجد أن تساويهما محال وزيادة الأولى على الثانية محال أيضًا ؛ إذًا فالنتيجة الواحدة المقبولة هى زيادة الأخيرة ، ولكنها تزيد على الأخرى بعدد متناهٍ ؛ إذاً فكلتاهما متناهيتان ؛ لأن ما زاد على المتناهى بعدد متناهٍ فهو متناهٍ مثله .

ويرى الآمدى أن هذا الدليل يتضمن مغالطة ؛ إذ هو يفترض قبول غير المتناهى لنفس النسب والأحكام التى تقبلها الكميات المتناهية وهذا غير مسلم(٣). ومن ناحية أخرى فإنه من الممكن أن تتفاوت المقادير بكميات

متناهية دون أن تكون هى متناهية بالضرورة ، فإن عقود الحساب مثلا لانهاية لها، وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى ، والثوانى أكثر من الثوالث بأمر متناهٍ(٤).

ونجد مثل هذا النقد – مع وجوه أخرى – لدى ابن تيمية فيما بعد(٥)، وعند ابن رشد من قبل(٦).

(ب) ثم يعرض الآمدى لمحاولة ابن سينا – ويسميه الفيلسوف المتأخر – تصحيح هذا الدليل نفسه ، ولكن فى حدود الموجودات ذات الترتيب الوضعى : كالأبعاد

(١) الأبكار ١ /٤١ب وانظر : المآخذ ل ١٩.

(٢) انظر : الانتصار ص١٦، ٢١، ٣١، ٣٣ ونشأة الفكر ١ /٥١٤ – ٥٢٠ والكندى وفلسفته ص٦٢ وكتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص٩٢ – ٩٤ ومقدمة مناهج الأدلة ص٢١ وفيدون للنشار ص٢٣٢.

(٣) غاية المرام ص٩ – ١٨ . (٤) الأبكار ٢ /٤٣ ، وانظر : غاية المرام ص١١ .

(٥) انظر : منهاج السنة – بولاق ١ /١٢٠ وموافقة صحيح المنقول ٢ /٢٣٨- ٢٤٠ .

(٦) فى تهافت التهافت حيث يقول : « لا توجد نسبة بين عظمين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له ، وأما إذا لم يكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قلة . . » ج ١ ص٧٧ .

والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي : كالعلل والمعلولات ، فهى وحدها المتناهية ، أما غيرها كالحركات السماوية والنفوس الإنسانية مما لا امتداد له ولا اجتماع لآحاده فتسلسله أو عدم تناهيه غير محال ؛ وذلك لأن فرض التطبيق ممكن بالنسبة للنوع الأول ، أما النوع الثانى فلا يمكن افتراض التطبيق فيه(١).

ويرى الآمدى أن هذه التفرقة لا مبرر لها ؛ إذ المسألة افتراضية بحتة : « فكما أمكن فرض الزيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض، فلايخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها وجواز الزيادة عليها أيضاً »(٢).

وقد سبق لابن رشد أن انتقد هذه التفرقة وقال إنها منافية لأصول القوم ، وذكر أن التفرقة الصحيحة هنا هى أن ما يوجد بالفعل لابد أن يتناهى ، أما ما هو بالقوة فعدم تناهيه غير محال : « ولا نعرف أحداً فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع إلا ابن سينا فقط ، وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ، ولا يلائم أصلا من أصولهم، فهى خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم .. ولعل ابن سينا إنما قصد إقناع الجمهور لكنه قول قليل الإقناع . فإنه لو وجدت بالفعل أشياء لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل ، وذلك مستحيل ، وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لانهاية له بالفعل لا بالقوة.. »(٣).

ويشير الآمدى إلى أخذ المتكلمين بهذا الدليل ، ونحن نجده عند الغزالى فى الاقتصاد(٤) وابن حزم فى الفصل(٥) ، وعند التفتازانى وغيره من شراح العقائد النسفية(٦) . ثم يقول الآمدى : إنهم أضافوا أدلة أخرى على بطلانه، منها :

ب- دليل الشفعية والوترية ، وهو فى الحقيقة فكرة ساذجة ، ويعرضها الآمدى

---

(١) انظر : النجاة ١٢٤-١٢٧ ، ٢٥٢-٢٥٥ والشفاء - الفن الثالث من الطبيعيات بتحقيق أستاذنا الدكتور قاسم ص٧٠.

(٢) غاية المرام ل ١٤

(٣) تهافت التهافت -- ط المعارف سنة ١٩٦٤- ١/ ٨٩ وانظر : مثل هذه المناقشة عند ابن تيمية فى الموافقة ٢/ ١٩٢--١٩٤.

(٤) انظر : الاقتصاد ص ٢٢، ٢٣.

(٥) انظر : الفصل ١/ ١٦ -١٨.

(٦) انظر : شرح العقائد النسفية ص١٩٤، ١٩٥، ٢٠٩ ، ٢١٤، ٢١٥.

بإيجاز في الأبكار وغاية المرام(١)، وقد اعتمد عليها الغزالي في الاقتصاد، وصاغها على النحو التالي :

« دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر ، وكلاهما محال . ولأن الشفع إنما يصير وترا بواحد ، والوتر إنما يصير شفعا بواحد ، فكيف أعوز مالا يتناهى واحد » ؟(٢) ويتمسك الآمدي بالفكرة التي قال بها ابن رشد قبله : وهي عدم قبول مالا يتناهى لحكم ما يتناهى(٣)، ويلزم المتكلمين بمراتب العدد وبمقدوراته – تعالى – وبمعلوماته ؛ فالأوليان غير متناهيتين، والمعلومات تشمل مالا يدخل تحت القدرة(٤) . مع أن برهان التطبيق وبرهان الشفعية والوترية يمكن إجراؤه في هذه الأمور التقديرية ، كما امكن إجراؤه في الموجودات الفعلية، دون فرق يعتد به ، ومع ذلك فانتم تسلمون بعدم تناهي الأولى ، وتتمسكون به في إثبات تناهي الثانية ، ولا ادل من ذلك على فساد هذين البرهانين(٥) .

جـ – ثم يعرض الآمدي للفكرة القائلة : إن مالا يتناهى لا يحصره حاصر، فلو وجد لحصره الوجود ، وهذا تناقض(٦) . ويرد عليها بأن ذلك يقتضي بيان أن الوجود نفسه متناهٍ حتى يتم الاستدلال ، ومعنى ذلك أنه ليس ببرهان مستقل ، إذ هو نفسه بحاجة إلى برهان . ثم يضيف : « هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود ، وإلا فلا حاصر أصلا(٧) » . ونجد مثل هذا الرد عند ابن تيمية فيما بعد(٨) .

د – ويعرض الآمدي أيضا لقول المتكلمين : إن مالا يتناهى لا ينقضي، فلو قررنا وجود مالا يتناهى من العلل والمعلولات فما من وقت نفرضه إلا وهي متناهية ومنقضية فيه، وانتهاء مالا يتناهى محال. ونجد مثل هذا عند الجويني في (الإرشاد)(٩) ،

---

(١) انظر : غاية المرام ل ١٤، ب والابكار ١ / ٤٣ ا،ب.

(٢) انظر : الاقتصاد ص٢١، ٢٢ .

(٣) انظر : غاية المرام ٩ – ١٨ .

(٤) نجد هذا القول عند الغزالي في الاقتصاد ٢٢، ٢٣ وقد قال به أيضا السعد في شرح النسفية فيما بعد ص ٢١٤، ٢١٥.

(٥) انظر : غاية المرام ل٤ب ، ١٥ والابكار ١ / ١٤٣ ، ب.

(٦) نجد هذه الفكرة عند ابن حزم في الفصل ١ / ١٥، ١٦ ، ١٨ .

(٧) غاية المرام ل ١٥ ، وانظر : ما مر عن مسالة الوجود والماهية ، والابكار ١ / ١٤٣.

(٨) انظر : الموافقة ٢ / ٢٤١، ٢٤٢.

(٩) الإرشاد ص ٢٦ .

والغزالى (فى الاقتصاد)[١] ، ويُرَدُّ عليه بأن وجوب النهاية فى أحد الطرفين لا يستلزم وجوبها فى الطرف الآخر . وأظهر مثال لذلك عقود الحساب فهى متناهية من جهة البداية ولا آخر لها، ولا دليل على استحالة عكسه، وهو ما يدعيه الخصم هنا[٢]. وقد أخذه عنه ابن تيمية، وأشار إلى تأثر الأرموى بالآمدى فى هذا الموضوع [٣]. وقد عرض الآمدى فى المآخذ لهذه الأقوال وغيرها فى بطلان التسلسل وضعفها جميعا[٤].

استدلاله على بطلان التسلسل :

ومع ذلك فالآمدى يرى بطلان التسلسل ويقول بتناهى الموجودات الممكنة إمكاناً حقيقياً فى جانب الماضى ، ويقدم على ذلك دليلين :

(١) عرض أولهما (فى غاية المرام)، وهو يقوم على أن تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية يفضى إلى عدم وجود شىء أصلا ، مع أن الوجود – كما سبق بيانه – بداهة حسية .

(٢) والثانى فى (الأبكار) وبناه على أن التسلسل يفضى إلى كون الحادث أزليا والأزلى حادثاً وهو تناقض صريح .

١– الدليل الأول ذو شقين يهدف أحدهما إلى إبطال تسلسل العلل والمعلولات على سبيل التعاقب ، والآخر إلى إبطال تسلسلها وهى مجتمعة فى الوجود .

(أ) فأما الشق الأول : فيقوم على أنه لوفرضنا تعاقب العلل والمعلولات إلى ما لانهاية له ، وكل منها ممكن الوجود ، « فما من واحد من هذه الموجودات المتعاقبة نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر ، فإنه مالم يفرض وجوب وجود علته فلن يوجد ، وكذا القول فى علته وهلم جرا . وما علق وجوده على وجود غيره قبله ، وذلك الغير أيضاً مشروط بوجود غيره قبله، إلى ما لا يتناهى، فإن وجوده محال »[٥] . وهذا قريب مما يقوله ابن رشد بأن وجود مالا يتناهى بالفعل لا سبيل إليه كما سبق . غير أن الآمدى يدعم استدلاله هذا بمثال الدراهم المعروف لدى المتكلمين مع أنه ينتقده فى (الأبكار)

---

(١) انظر : الاقتصاد ص١٦ .

(٢) انظر : غاية المرام ل ١٥ والأبكار ١ /٤٣ ب .

(٣) انظر : الموافقة ٢ /٢٤٣، ٢٤٤ .

(٤) انظر : المآخذل ١٩ –١١ب .

(٥) غاية المرام ل١٥ ، ب، ص٩ ، ١٠ ق ث

بمثل ما انتقده به ابن رشد (فى مناهج الأدلة)(١) . ويستند أيضا إلى ماذكره ابن سينا فى استحالة وجود بُعد لانهاية له ، « فما من نقطة يفرض التلاقى عندها إلا ولابد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى، إلى ما لايتناهى، وذلك محال »(٢) . كما يستند إلى الفكرة القائلة بأن الجملة المكونة من آحاد كل منها مسبوق بالعدم ، فهى أيضا مسبوقة بالعدم(٣). وقد عارض ابن تيمية فى (الموافقة) هذه الفكرة وزعم أن الآمدى قرر ما يعارضها فى كتابه (دقائق الحقائق)(٤) غير أن مفكرًا متأخرًا كصدر الدين الشيرازى يؤيد فكرة الآمدى ، وينسبها إلى افلاطون ويقول : « إن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فإذا الكل مسبوق بالجزء ، والجزء مسبوق بالعدم فكان الكل مسبوقًا بالعدم، بل له مسبوقية بعدم كل جزء من أجزائه ، فله مسبوقيات بأعدام كثيرة غير محصورة »(٥). ثم يؤكد ماسبق أن قرره ابن رشد من أن « ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل فليس إلا بمجرد الفرض، ويستحيل أن يتحقق فى الواقع ؛ لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهيا . . »

ب- وأما الشق الثانى : وهو يخص القائلين بالعلية - كما يقول الآمدى - فوجه بطلان هذه الجملة المجتمعة فى الوجود، من العلل والمعلولات اللامتناهية أنها إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، مع أن كل آحادها ممكنة ، فإن كانت ممكنة فهى بالضرورة تحتاج إلى مرجح ، والمرجح إما أن يكون خارجًا عنها أو داخلاً فيها ، لاجائز أن يكون داخلاً فيها ؛ لأنه عندئذ أحد أفراد الجملة فيصير مقومًا لنفسه ، إذ مقوم الجملة مقوم لجميع أفرادها أيضًا ، والمتقوم بنفسه هو الواجب ، وقد فرض أن جميع أفراد الجملة ممكن كما سبق . أما إن كان خارجًا فهو إما واجب وإما ممكن : لا سبيل إلى الثانى لأنه سيدخل فى الجملة ، فلم يبق إلا أن يكون المرجح خارجًا عن الجملة واجبًا بنفسه ، وهو المطلوب(٦).

وقد عرض الآمدى فى المآخذ هذه الحجة ، ودافع عنها طويلاً ، وقرر أنها أقوى الحجج على بطلان التسلسل (٧)، ولكن ابن تيمية يتعقب هذا الاستدلال ويضعفه ،

(١) انظر : غاية المرام ١٣ - ١٤ . (٢) غاية المرام ل ٥ب ، وانظر : النجاة ص١٢٤ وما بعدها .
(٣) غاية المرام ل ١٥ ، ب . (٤) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢ / ٢٤٤، ٢٥٣ .
(٥) الأسفار الأربعة ص٤٩٤ . (٦) انظر : غاية المرام ل٥ب . (٧) انظر : المآخذ ١٩ ، ب .

متمسكًا بأن حكم الجملة قد يختلف عن حكم أفرادها ، وأن فكرة التلازم بين العلة والمعلول فى الزمان هى من قول ابن سينا، وللفلاسفة أقوال غيرها، ويرمى الرازى والآمدى بعدم الإلمام بتلك الأقوال . غير أن الآمدى لم يبن استدلاله على فكرة ابن سينا هذه – كما ينسبها ابن تيمية – ولكنه يبنى البرهنة على بطلان التسلسل على افتراض تسلسل العلل والمعلولات متعاقبة إلى ما لا نهاية أو على فرض اجتماعها فى الوجود. وإن كان هناك من نقد يوجه إليه هنا له فهو غموض فكرته هذه بالنسبة لما اختاره فى (الأبكار) ؛ وهو الدليل الثانى الذى أشرنا فيما سبق إلى قيامه على فكرة التناقض بين الأزلية والحدوث .

وخلاصته أنا لو افترضنا سلسلة من العلل والمعلولات المتعاقبة مع كون كل منها حادثًا ، فإما أن نتصور أنه قد وجد شيء منها فى الأزل أولا ، والأول محال؛ لأن الشيء الأزلى هو غير المسبوق بالعدم والحادث هو المسبوق به ، فاجتماع هذين الوصفين فى شيء واحد تناقض صريح .

أما الاحتمال الثانى وهو عدم حصول شيء من تلك الحادثات المتعاقبة فى الأزل فمعناه أن جملتها أيضًا مسبوقة بالعدم كأفرادها، وأن لها مبدأ وهو المطلوب(١).

إن من التناقض الواضح أن نقول بحادث أزلى أو بأزلى له بداية ، والعقل الإنسانى – بل قوة الخيال أيضًا كما يقول الشيرازى – يعجز عن تصور ذلك. لكن ابن تيمية، وهو حريص على نقض كل أدلة بطلان التسلسل لما يراه من صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى ، يعارض هذا الاستدلال أيضًا متمسكًا بنفس الفكرة وهى اختلاف حكم الجملة عن حكم الأفراد ، مع أن الآمدى يعتمد هنا على تحليل معنى الحادث والأزلى وبيان استحالة اجتماعها ، يقول ابن تيمية معارضًا حجة الآمدى : «إنه ليس شيء بعينه موجودًا فى الأزل، ولكن الجنس لم يزل متعاقبًا»(٢) .

وكأنما كان الآمدى يتوقع هذا الاعتراض ، فقد عرضة مفصلاً فى (الأبكار)(٣) ثم

---

(١) الأبكار ١ /٤٤ ا وقد نقله ابن تيمية فى الموافقة ٢/٢٤٥، ٢٤٦ .

(٢) الموافقة ٢ /٢٤٦ وانظره أيضا ص ٢٤٥ وما بعدها ، وقد أشار ابن تيمية إلى أن الأرموى سبقه بهذا الاعتراض ، وانظر : مثل هذا الاعتراض فى شرح الطحاوية ص ٦٥- ٦٧ .

(٣) انظر : الأبكار ١ /١٤٦ .

أجاب عنه بأنه إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل ، وهو بعض الجملة ، فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل ، ولا وجود للجملة دون وجود أبعاضها(١) . وبينما تتسم فكرة الآمدي بالوضوح، فإن قول ابن تيمية بأن كل فرد من الأفراد مسبوق بالعدم لكن جنسها لا أول له(٢)، لا يبدو مفهوماً لدى بعض هؤلاء الذين اخلصوا لابن تيمية وأيدوا آراءه، فنجدهم يترددون بشأن هذا الرأي ويتوقفون في قبوله(٣). على أن الآمدي يريد باستدلاله هذا إبطال تسلسل العلل والمعلولات ، وهو ما يوافق ابن تيمية على بطلانه ويراه ضروريا ويحكي اتفاق العقلاء عليه : «ومعلوم بضرورة العقل أن المحدث لابد له من محدث ، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث وللمحدث محدث إلى غير غاية ، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل الفاعلة، وهو ممتنع باتفاق العقلاء كما قد بسط في مواضع»(٤) .

هذا ويشير ابن تيمية في مناقشاته هذه إلى أن الآمدي مسبوق في فكرته تلك بالرازي حيث قال : «إما أن يقال : حصل في الأزل شيء من هذه الحركات أو لم يحصل، فإن لم يحصل في الأزل شيء وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الأزل : وإن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت أولى الحركات وهو المطلوب . وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأزلي مسبوقا بغيره وهو محال»(٥). ونحن نلاحظ أنه برغم التشابه الواضح بين الفكرتين فإن الرازي يجعل الاحتمالات ثلاثة، ويعد من بينها حصول شيء من الحركات في الأزل ويتخذ منه دليلا على الأولية ، مع أن هذا الاحتمال مرفوض تماماً في نظر الآمدي ، وفي هذا تتركز فكرته القائمة على التنافض بين الأزلية والحدوث وهي جوهر استدلاله هذا .

على أنه لا بأس بالآمدي لو استعان بأفكار سابقيه ، وقد أشرت إلى أنه في الخطوتين الأخيرتين من استدلاله على وجود الله – تعالى – يستعين بأفكار كلامية وفلسفية(٦)، ولكن استدلاله هذا قد حظي بالقبول حتى عند بعض السلفيين المحافظين

(١) انظر : الأبكار ١/١٤٩ . (٢) انظر : الموافقة ٢/٢٣٦ .

(٣) كالشيخ الهراس في كتابه (ابن تيمية السلفي) ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٤) مجموعة تفسير ابن تيمية . . ط بومباي ص ٢٤٦ . (٥) الموافقة ٢/٢٤٥ .

(٦) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص٢٢ –٢٥ .

المتأثرين بابن تيمية ؛ يقول ابن أبى العز الحنفى ، فى مواجهة خصم معطل : « فإن قال أنا لا أثبت شيئًا بل أنكر وجود الواجب ، قيل له : معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه ، وإما ممكن . إما قديم أزلى ، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن . إما مخلوق مفتقر إلى خالق ، وإما غير مخلوق . . وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث بعد أن لم يكن والحادث لا يكون واجبًا بنفسه ولا قديمًا ولا أزليا ولا خالقا لما سواه. فثبت بالضرورة وجود موجودين أحدهما غنى ، والآخر فقير ، أحدهما خالق والآخر مخلوق . . . »(١) .

وفى هذا ملامح استدلال الآمدى كلها ، وإن كانت الخطوة الأخيرة مجملة، غير أن ابن أبى العز يوافق على بطلان تسلسل العلل والمعلولات فى نفس كتابه هذا ، وهى الخطوة الأخيرة عند الآمدى(٢) ، ويصرح بذلك فى موضع آخر : «قال تعالى : ﴿ هو الأول والآخر ﴾ . . والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطرة، فإن الموجودات لابد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعا للتسلسل، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك ، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتنعة؛ فإن الممتنع لا يوجد ، ولا واجبة بنفسها ؛ فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم، وهذه كانت معدومة ثم وجدت . . وما كان قابل الوجود والعدم لم يكن بنفسه موجودًا (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)؟ وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن . . »(٣) .

إن هذه بعينها هى طريقة الآمدى فى إثبات وجود الله ، يحاول هذا المتكلم الفقيه أن يربطها بالقرآن الكريم ، ويعترف بأنها توجد لدى المتكلمين والفلاسفة كما يظهر من كلامه ، بل يدافع عن طريقة هؤلاء فى الاستدلال . . «ولا نقول : لا ينفع الاستدلال بالمقدمات الخفية؛ فإن الخفاء والظهور من الأمور النسبية. وأيضا فالمقدمات وإن كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجلى منها . . ولا شك أن العلم بالصانع

(١) شرح الطحاوية ٤٢ .   (٢) انظر : شرح الطحاوية ص٦٧ وما بعدها .

(٣) شرح الطحاوية ص٥١، والآية الواردة فى النص هى رقم ٣٥ من سورة الطور .

ضروری فطری ، وإن كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجه إلى الطرق النظرية . . »[١] .

على أن تيمية نفسه يرى صحة الدلالة على وجود الله المبنية على فكرة الإمكان وبطلان التسلسل ويقرر أنها « صحيحة ومقتضية وجود واجب ، غير أنهم لإثبات تعينه يحتاجون إلى دليل آخر »[٢] .

والآمدى لا يبغى من دليله أكثر من إثبات موجود واجب الوجود ، أما كمالاته وصفاته المختلفة فتثبت بأدلة أخرى ، ولذا يحق له أن يختم كلامه فى إثبات واجب الوجود بقوله : « فقد تقرر – كما أشرنا إليه – أنه لابد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره . وهو حسبى ونعم الوكيل »[٣] .

* * *

(١) نفس المصدر ص٥٢ .
(٢) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٦ .
(٣) غاية المرام ل ٩ .

المبحث الثانى

الصفات الإلهية - أحكامها العامة

تمهيد :

إذا كانت المسألة السابقة تكشف لنا عن روح النقد التى يتمتع بها الآمدى فإنها لاتكفى لتحديد اتجاهه الكلامى ، أما فى هذه المسألة فنستطيع أن نراه متكلما أشعريا متحررا ، يحافظ على المواقف الأساسية للمذهب ، ولكنه يمارس حريته بوضوح فى :

(أ) التماس أدلة جديدة لتأييد هذه المواقف .

(ب) وفى رفض بعض الأفكار الجزئية فى المذهب الأشعرى، أو الترجيح بين المسائل الخلافية فيه .

(جـ) وفى تأويل بعض الآراء والأقوال المعروفة لدى الأشاعرة على نحو جديد .

وتتبين هذه الملامح فى كلامه عن (الصفات الإلهية)، التى سنبدأ منها بالأحكام العامة والبحوث الإجمالية التمهيدية، ليتبع ذلك الكلام على الصفات النفسية الإيجابية، ثم الصفات السلبية .

أولا - هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى وكنهها ؟

وقد بدأت بهذا التساؤل خاصة ؛ لأن موقف الآمدى منه يمكن أن يمثل الروح العامة لآرائه فى المسائل الالهية ، وما تتسم به من نزعة تنزيهية غالبة .

وتتصل هذه المسألة بما سبق الكلام عنه أول هذا الفصل ، بشأن الوجود والماهية ، وقد كان الآمدى مع جمهور الأشاعرة فى أن الوجود غير زائد على الماهية ، ومما يوضح موقف الآمدى وجمهور الأشاعرة بهذا الصدد اختياره أن « واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية »(١) ويؤكد فى (غاية المرام) : « أن اطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير »(٢) . وفى المآخذ أيضا يقول : « إن البارى مخالف لسائر الذوات لذاته المخصوصة، وليس الاختلاف بالصفات مع تساوى الذوات، كما يذهب إليه بعض المتكلمين »(٣) .

ومن هذا يتبين أن إثبات الوجود - لله تعالى - والإيمان بهذا الوجود لا يعنيان الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه تعالى أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات ، كما أن صفاته مخالفة لسائر الصفات ، وأفعاله مخالفة لسائر الأفعال . وكون الوجود نفس الماهية لا يعنى إلا ان الوجود ليس بزائد على ماهيته تعالى ، ولا هو عارض لها كما يقول المفرقون بين الماهية والوجود . على أن وجوده - تعالى - لا يشترك مع وجود أى موجود آخر إلا فى التحقق والآنية للذات الإلهية ، اما طبيعتها وكنهها فشىء آخر .

ومع وضوح هذا فإن الباحث الفاضل الأستاذ صالح الزركان - رحمه الله - يرتب على قول الأشاعرة بأن الوجود ليس بزائد على الماهية أنهم قائلون بإمكان معرفة ماهيته تعالى وحقيقة ذاته الخاصة ، ويرى أن ذلك من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان(٤) . ويبدو أنه متأثر بالرازى الذى صرح بهذا الرأى فى المحصل(٥)، وقد تابعه عليه بعض المتكلمين(٦) .

---

(١) الابكار ١ / ٥٠ ب وانظر : ل١٥١ أ ، ٥١ ب

(٢) غاية المرام ، ص٤١ .

(٣) المآخذ ل ١٥ ب .

(٤) انظر : (فخر الدين الرازى وآراؤه) ص٢٠٢ .

(٥) انظر : المحصل ص١٣٦ .

(٦) انظر : شرح الدوانى على العضدية ص ٦٤ .

ولاقتناع الرازى بهذه الفكرة فقد حاول إلزام ابن سينا القول بالتفرقة بين الوجود والماهية فى ذات الله بناء على قول ابن سينا بامكان معرفة وجوده تعالى وعدم إمكان معرفة حقيقة ذاته(١)، والحق أنه لا تلازم بين التفريق بين الماهية والوجود وعدم إمكان معرفة ذات الله الخاصة ، ولا بين القول بأن الوجود غير زائد على الماهية ، وإمكان معرفة حقيقة الذات الخاصة . ولذا فقد رد الطوسى على الإلزام المشار إليه بأن الحقيقة التى لا تدركها العقول هى وجود الذات الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذى هو المبدأ الأول للكل . والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولى التصور. وكون حقيقته – تعالى – غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته – تعالى – للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص(٢).

وموقف الآمدى شاهد على ذلك ، فهو مع تأكيده أن الوجود غير زائد على الماهية، وإثباته لوجود الله، يؤكد أيضا أن حقيقة ذاته – تعالى – غير معلومة لنا فى الدنيا(٣). بل إنه ليكشف لنا حقيقة هذا الخلاف وأنه أقرب إلى أن يكون خلافا لفظيا ، إذ يتساءل فى (الأبكار) عن حقيقة واجب الوجود أهى الآن معلومة أم لا ؟ ثم يجيب: « وقد اختلف فيه : فقال بعض المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة : العلم بحقيقته فى الآن حاصل ، ومنهم من منع ذلك. ثم اختلف القائلون بالمنع فى أنه هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة؟ فمنهم من منع أيضا كالفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالى وإمام الحرمين ، ومنهم من توقف كالقاضى أبى بكر ، وضرار بن عمر»(٤). ثم يذكر حجج المانعين وتتلخص فى:

(١) العقل متناه وحقيقته – تعالى – غير متناهية .

(٢) ذاته وحقيقته مخالفة لذاتها لسائر الذوات ، وكل ما نعرفه من صفاته لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، ولذا نحتاج بعدها إلى اثبات الوحدانية .

---

(١) شرح الرازى على الإشارات مجلد ٣/ ٤٦١ .

(٢) نفس المرجع السابق والصفحة ، وانظر : أيضا تلخيص المحصل للطوسى ص ١٣٦، ١٣٧ .

(٣) انظر : المآخذ ل ١٥ب ، ١٦ أ ، والأبكار ١/ ١٢٢أ.

(٤) الأبكار ١/ ١٢٢أ.

(٣) الطريق إلى معرفة واجب الوجود إنما هو وجود الممكنات ، وإسنادها إلى واجب وجود قطعا للتسلسل والدور ، وليس فى ذلك ما يدل على كنه حقيقته . وما نعرفه من الصفات إما خارج عن الذات كالصفات النفسية من علم وقدرة ونحوها ، أو مجرد إضافات ككونه مبدأ أو خالقا ونحوه أو هو سلوب وتنزيهات ككونه ليس بجوهر ولا بعرض ونحوه . وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة والذات .

(٤) ثم الدليل النقلى كقوله تعالى ﴿ **ولا يحيطون به علما** ﴾(١) .

ثم يذكر أدلة القائلين بمعرفة حقيقة الذات وكنهها :

١- الحكم على ذاته بصفات الكمال وبسلب النقص يقتضى تصورها، إذ الحكم فرع التصور . ولذا فإن من قال : (ذاته ليست معلومة) لزمه أن تكون معلومة له .

٢- إذا كان وجوده ذاته، وذاته هى وجوده ، فإذا كان وجوده معلوما كانت ذاته معلومة .

٣- أما الآية فلا حجة فيها ، إذا الضمير فى (به) يرجع إلى معلومات الله تعالى المشار إليه فى قوله : ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ لا إلى ذاته(٢).

هذا هو الخلاف حول حقيقته تعالى ، وهل هى معلومة الآن أم لا؟ يذكره الآمدى مع حجج الطرفين . ونستطيع أن نكتشف ببساطة أنه خلاف لفظى ، لا يصح أن يخدعنا عن حقيقته ذلك التراشق بالحجج ؛ فالأولون ينفون معرفة الكنه والآخرون يثبتون أن الذات معلومة أى متصورة، وكلاهما على حق بشرط ألا ينفى الأولون مطلق العلم بالذات ، وألا يدعى الآخرون الإحاطة بكنه الذات نفسها . وهذا ما فطن له الآمدى فقال : « لا شك أنه - تعالى - معلوم الوجود، ومعنى ذلك أن ذاته معلومة ، أما عند من يرى أن الوجود نفس الماهية فظاهر . وأما عند من قال بزيادته فلأنه حكم تصديقى يستدعى تصور المحكوم عليه ، فإن تصور الشيء يكون تارة بمعرفة ذاتياته ومقوماته ، وتارة بتصور خواصه ولوازمه

(١) الآية رقم ١١٠ من سورة طه، ونصها : ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولايحيطون به علماً﴾. وفى آية الكرسى - وهى رقم ٢٥٥ من سورة البقرة - يقول الله تعالى : ﴿ .. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما يشاء.. ﴾.

(٢) انظر : الأبكار ١/١٤٢ب ، ١٤٣أ

وعلى هذا فمن قال إنها متصورة بالطريق الثاني فقد قال حقا ، ومن قال إنها متصورة بالطريق الأول فقد قال حقا . وأما إن وقع النزاع بالنفي والإثبات على أحد الطرفين فالنافي في الطريق الأول مصيب ، وفي الثاني مخطئ ، والمثبت بعكسه»(١) .

وهكذا يفصل الآمدى فى هذا الخلاف الذى ظنه البعض حقيقيا، ويوضح لنا موقف الأشاعرة وانه لا يعنى أكثر من معرفة الذات بلوازمها وخواصها، لا بكنهها وجوهرها ، فهذا ما لا سبيل إليه فى هذه الدنيا . وسنجد أن هذا هو الاتجاه السائد لدى المفكرين المسلمين والأشاعرة ، وأن الذين يرون أن ذات الله – تعالى – مغايرة لسائر الذوات بذاتها وبصفاتها ، هم أدنى إلى هذا الاتجاه السائد من المعتزلة القائلين بأن الذوات فى الأصل متساوية وإنما تتمايز بالصفات . وقد نسب ابن الوزير إلى أكثرهم القول بأن ذات الله معلومة الآن(٢) .

على أن هذا الباحث الفاضل حكى عن الباقلانى والجوينى والغزالى نفيهم المعرفة بذات الله الخاصة مع أنهم من القائلين بعدم التفرقة بين الماهية والوجود ، وحكى نفس الموقف عن الفارابى وابن سينا وهما لا يفرقان بين الماهية والوجود بالنسبة لواجب الوجود خاصة(٣)، كما أن الرازى نفسه – مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود – انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة – سبحانه وتعالى –(٤) وهذا مما يؤكد ألا علاقة بين الأمرين .

وقد تبين لنا أن أكثر شيوخ الأشاعرة قالوا بعدم إمكان معرفة الذات الخاصة ، وأن هذا هو رأى الفارابى وابن سينا(٥). وقد اختاره ابن رشد أيضا قائلا بأننا لو عرفنا حقيقة الله أو حقيقة صفة من صفاته ، كالعلم مثلا ، لما كنا بشرا ، أو لكان الله نفسه مجرد إنسان أزلى(٦). ويبدوا أن هذا هو رأى الكندى أيضا(٧)، وقد نسبه الرازى فى المحصل

---

(١) الابكار ١/١٤٣أ.

(٢) انظر : ترجيح اساليب القرآن ص١٢٩، ١٣٨ وانظر : إيثار الحق على الخلق ص١٩١ .

(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ص٢٠١ – ٢٠٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص٢٠٣ – ٢٠٥ .

(٥) انظر : شرح العقائد العضدية ص ٦٤–٦٥ .

(٦) انظر : مناهج الادلة – المقدمة ص٤٥ .

(٧) انظر : الكندى وفلسفته ص ٨٥، ٨٦ .

إلى (الحكماء) دون تفصيل(١).

وهو رأى الصوفية أيضا ، وتمثله كلمة الجنيد التى رواها الغزالى فى المقصد الأسنى : «والله ما عرفَ اللهَ غيرُ الله» . وقرر الغزالى نفسه أن معرفة الله بالكنه طريق مسدود فى وجوه البشر(٢) . وهذا هو رأى ابن عربى أيضا الذى يقول :

«فإن العلم بالله محال ، فلم يبق العلم به إلا الجهل ، وهذا علم العلماء بالله، وما عدا هؤلاء من أصحاب النظر فكل واحد منهم يزعم أنه قد علم ربه . فما منهم من يقول إن الله منعنى العلم به ، بل هو فارح مسرور بعقيدته ، وأنه عند نفسه عالم بربه وكذلك هو ، فذلك حظه من علمه بربه ، فما فى الوجود من هو ممنوع العلم بالله ، لا الجاهل به ولا العالم»(٣) وحكاه الطرطوشى عن المحاسبى(٤) ، ونسبه الكلاباذى إلى أكثر الصوفية(٥)، وحكاه الرازى عن جمهور المحققين من الصوفية (٦)، ونسبه الجلال الدوانى – والشيخ محمد عبده أيضا – إلى الصوفية مطلقا دون تفصيل(٧).

أما عن السلف فقد حكى ابن الوزير اليمانى هذا الرأى أيضا عن على – كرم الله وجهه – وأبى بكر الصديق رضى الله عنه دون خلاف من أهل الصدر الأول(٨)، ونسبه إلى العترة من أهل البيت وإلى الإمام الشافعى(٩). واختاره ابن حزم أيضا ، إذ يقول فى الفصل : «فصح يقينا أننا نعلم الله –عز وجل – حقا ، ولا نحيط به علما»(١٠)، وقرر ابن تيمية فى الفرقان : (أن وجوده – تعالى – ليس هو كوجود مخلوقاته)(١١) .

ولعل فى هذا دليلاً كافيًا على أن الاتجاه السائد لدى العلماء المسلمين من مختلف الطوائف، إنما هو القول بالعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية وحقيقتها .

---

(١) انظر : المحصل ص١٣٦ . (٢) المقصد الأسنى ص٢٧ .
(٣) الفتوحات المكية – نص أعطانيه الأستاذ الدكتور محمود قاسم .
(٤) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص١٣٨ . (٥) انظر : التعرف ص٣٣، ٣٤ .
(٦) ذكر ذلك ابن الوزير فى ترجيح أساليب القرآن ص١٣٩ .
(٧) انظر : شرح العضدية ص٨٥ ، ٨٦ .
(٨) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩–١٤٠ وإيثار الحق ١٨٩ ، ١٩٣ .
(٩) ترجيح أساليب ص١٣٩ . (١٠) الفصل ٢/١٧٥ .
(١١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٩٦ .

أما ما ينسب إلى بعض المعتزلة – وحكاه ابن الوزير عن بعض معاصريه – من أن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلمه[١] ، فإنه لم ينسب إلى أحد شيوخهم ، ولا إلى شخص معين منهم فهو لا يمكن أن يعبر عن موقف المعتزلة الحريص دائما على تنزيهه تعالى . ولذا نجد ابن أبى الحديد المعتزلى المتشيع أو الشيعى المعتزلى ، ينكر الإحاطة بكنه الذات[٢]، وضراراابن عمرو الذى أثبت لله ماهية يقول بأنها لا تدرك فى الدنيا ، وإنما يخلق الله للمؤمنين يوم القيامة حاسة سادسة يرون بها ما هيته[٣] ، بينما يحكى الأشعرى فى المقالات إجماع المعتزلة على إنكار القول بالماهية .. وقالوا : «اعتقاد ذلك فى الله – سبحانه – خطأ وباطل»[٤] .

وهكذا يحق لنا أن نقرر واثقين إجماع علماء المذاهب المعتبرة على عدم الإحاطة بكنه – ذاته تعالى – فى هذه الدنيا . أما فى الآخرة فالصواب فى ذلك قول ابن الوزير: «إنه لا حاجة بنا الآن إلى التطويل بالخوض فى أحكام الآخرة»[٥]، وإذن فالخلاف المروى فى ذلك لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا كما يرى الآمدى ، أوكما حكى ابن الوزير عن بعض سابقيه : «إن الخلاف بين المسلمين فى هذه الأشياء لفظى» ثم قال : «وما هو ببعيد»[٦] .

ثانيا– هل للبارى–تعالى–«وصف أخص» به يتميز عن سائر المخلوقات؟

هذا بحث آخر أثاره المتكلمون حول صفات الله بوجه عام ، ويبدو أن المعتزلة هم الذين بدءوا بذلك[٧]، ثم تابعهم الأشعرى وأصحابه فى تناوله .

وقد حكى الآمدى عن المعتزلة ذهابهم إلى أن أخص وصف لله – تعالى – إنما هو القدم[٨]، وهذا ما قرره راوية المذهب الاعتزالى عبد الجبار بن أحمد فى المغنى وغيره[٩].

---

(١) ترجيح أساليب .. ص ١٢٩ .
(٢) انظر : إيثار الحق ص١٩١ .
(٣) انظر : مقالات الإسلاميين ١ /٣١٤ .
(٤) السابق ١ /٢٥٦ .
(٥) ترجيح أساليب .. ص١٤٠ .
(٦) نفس المرجع ص١٣٨ .
(٧) انظر : ترجيح أساليب .. ص١٣٨ والشامل للجوينى ١ /١٣٧ وما بعدها .
(٨) غاية المرام ل١٨ أ وقارن بالإرشاد ص٩١ .
(٩) انظر : المغنى ٤ /٢٥١ وشرح الأصول الخمسة ص١٩٥–٢٠٠ .

أما الأشاعرة فقد حُكى اختلافهم فى ذلك حيث مال بعضهم إلى نفيه؛ لأن ذاته – تعالى – متميزة عن سائر الذوات بنفسها . وقال الآخرون بل له أخص وصف يتميز به ؛ لأن كل حقيقتين معقولتين فلابد من تمايزهما بأخص وصفيهما ، ولابد أن يكون ذلك وصفا إيجابيا ، إذ السلوب لا تكفى للتمييز بين الحقائق(١)، ومن هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه. الذى ذهب إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره ، أخذ ذلك من قوله سبحانه ﴿ إذًا لذهب كل إله بما خلق ﴾(٢) . ومنهم الجوينى إمام الحرمين(٣) والغزالى ، وإن كان كلٌ منهما يرى استحالة الإحاطة بهذا الوصف الأخص(٤) . ويجب أن ننبه هنا إلى أمرين هامين :

أولهما : أن هذا البحث يؤكد الاتجاه التنزيهى لذات الله وصفاته لدى المتكلمين ، فالكثيرون منهم لايقولون بوصف أخص، أو يرون استحالة إدراكه على حقيقته ، ومن عيَّن الوصف الأخص منهم رده إلى معنى لا يحدد كنه الذات، وهو القدم عند المعتزلة ، أى عدم أولية الوجود وهو أمر سلبى ، أو القدرة على الاختراع عند الأشعرى ، وهو أمر يرجع إلى الفعل والتأثير ، أو علاقة الله بمخلوقاته لا بطبيعة ذاته وكنهها . وقد علمنا أن الآمدى يميل فيه إلى أكثر الاتجاهات الثلاثة إيغالاً فى التنزيه ، وهو نفى هذا الأخص أصلاً ، وعدم القول به ولو مع العجز عن إدراكه؛ لأن ذات الله لا يماثلها شيء من الذوات.

ثانيهما : أن لهذا البحث قيمة طيبة ينبغى استغلالها فى بيان اتجاه المدرستين الكبيرتين فى علم الكلام ، فيما يتعلق بالصفات الإلهية ، وبالمباحث الكلامية الأخرى :

فنحن نجد أن الوصف الأخص الذى قال به المعتزلة يرجع إلى أمر سلبى، يؤكدون به تنزيهه تعالى ، ووصفه بالتفرد والأزلية وعدم مشابهة المخلوق ، فى حين يرجع الوصف الأشعرى إلى معنى إيجابى يؤكد القدرة والفاعلية فى صفات الخالق عز وجل . ولا شك أن الاتجاه الاعتزالى العام فى الصفات ، هو التأكيد على التنزيه، والاهتمام بصفات السلب، وإبراز جانب التفرد والوحدانية ولو على حساب غيرها من الصفات، على حين

---

(١) انظر : الأبكار ٥١أ وقارن بنهاية الأقدام ١٠٨، ١٠٩ .   (٢) نهاية الأقدام ص٩١ .
(٣) الجوينى فى الإرشاد ص٩١، والشامل ١/١٣٧-١٤٤ .
(٤) انظر : المرجع السابق ومعارج القدس ١٥٧، والمقصد الأسنى ص٢٤، ٢٧، ٢٨ .

يتوفر الأشاعرة فى ميدان الصفات على تأكيد صفات المعانى أو الصفات الإيجابية وإبراز جانب القدرة ولو على حساب بعض الجوانب الأخرى .فإذا انتقلنا إلى مسائل العالم والإنسان وجدنا المعتزلة يؤكدون مسائل الحكمة والعناية والسببية والحرية الإنسانية ، ولو على حساب شمول القدرة الإلهية، على حين تحظى هذه الصفة بكل اهتمام الأشاعرة ، وإن مالوا قليلا نحو الجبر ، ونفوا الغرض فى أفعاله تعالى ، وقالوا بمفهومهم الخاص فى العلية .

إن هذا البحث يأتى عابرا بين المسائل الكلامية ، ولكنه يصلح مؤشرا دقيقا على الاتجاه الأصيل لدى المذهبين الكبيرين ، وتلخيصا للروح العامة التى تسرى فى كل منهما، وتفسيراً لكثير من مواقفهما الكلامية .

٣- الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات :

اتفق المتكلمون على مجموعة من الصفات تمثل جوانب الكمال الإلهى ، وأقاموا الأدلة العقلية والنقلية على ثبوتها لله تعالى ، وإن تفاوتت آراؤهم فى طبيعة هذه الصفات وعلاقتها بالذات ، كما اختلفت كلمتهم فى تعدادها أحيانا كما سيأتى بعد قليل .

وهناك أسماء إلهية وردت فى الكتاب والسنة ، تعبر عن محامد وكمالات لله -تعالى- تلقّاها المفكرون بالقبول ، فلاسفة كانوا أو متكلمين(١) ، ولم يخرج على هذا الإجماع إلا الإسماعيلية الذين رفضوا وصفه - تعالى - بأى وصف ، أو تسميته بأى اسم، وزعموا أن الله - تعالى- يمدح بنفى أسمائه وصفاته ، وقد اعتبر ابن الوزير ذلك من اعظم مكائدهم للإسلام(٢).

وهناك محاولات عدة للتفريق بين الاسم والصفة ، وكلها لا يتميز بالحسم والدقة ، ويمكن أن نعتبرها مجموعة من الأمور التى يمكن أن توضح الأمر نوع إيضاح :

(أ) فالصفات هى تلك الأمور التى قام الدليل العقلى على اتصافه - تعالى - بها ، والأسماء هى التى وردت فى الخبر الصحيح كتابا أو سنة ، وهذا ما يمكن استخلاصه من

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٠٦ ، ٢٠٨

(٢) انظر : إيثار الحق ١٦٨ ، ١٦٩ .

كلام البيهقى والغزالى بهذا الصدد[١]، وربما اتفق أكثر المتكلمين عند هذا الحد ، وهناك استثناءات ؛ فبعض المعتزلة يرى إثبات الأسماء عن طريق العقل أيضا مالم تستلزم نقصا[٢].

(ب) إن الاسم يراد به فى القصد الأول الذات والماهية لنفسها ، أو من حيث اتصافها بصفة أو أمر ما، بخلاف الصفة ؛ فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات ، أو الأمر المتعلق بها ، وتدل على الذات تبعا ، ولعل هذا ما يريده الرازى والجوينى قبله[٣].

(جـ) أما ابن عربى فإنه يسوى بين الأسماء والصفات ويقول بأنهما نسب للذات .

وواضح أن هناك علاقة ما بين الأسماء والصفات ، لأن كل اسم أو مجموعة من الأسماء تدل على صفة من صفات الذات ، إن لم تدل على الذات نفسها ، فالصفات هى خلاصة للمعانى التى تدل عليها الأسماء أيضا ، ولكن على نحو مفصل ، والآمدى - وإن لم يحاول تعريف كل من الصفة والاسم أو تحديد العلاقة بينهما - يبدو أنه يتصورها على النحو الذى ذكرناه ، إذ هو يعود بكل اسم من هذه الأسماء أو كل مجموعة منها إلى صفة من الصفات النفسية أو السلبية أو الفعلية ، ويقول فى تقسيمه لها : «إن الأسماء منها ما هى صفات نفسانية كالعلم والقدرة ، ومنها ما هى صفات فعلية كالخالق والرازق ، ومنها ما هى صفات سلبية كالغنى . .»[٤] وفى العبارة تجوز والمقصود منها ما يرجع أو يدل على كذا وكذا ، وهو يحاول بعد ذلك رد هذه الأسماء بالتفصيل إلى الصفات المختلفة .

هذا وقد بحث الآمدى الأسماء الحسنى بحثا مستفيضا فى الأبكار[٥] - وعمله فى (المآخذ) لا يعدو تلخيص أقوال الرازى فى هذه المسألة - حيث ختم موضوع الصفات بفصل عن مسألة (الاسم والمسمى والتسمية) ، وهو مبحث قليل الجدوى كما يلاحظ الغزالى[٦] ولا أجد فيه جديدا[٧] . غاية ما فى الأمر أنا نلاحظ ، بشأن تلخيصه لرأى

---

(١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ص٨ والمقصد الأسنى للغزالى ص١١٢-١١٤ .
(٢) كالجبائى مثلا - انظر : الفرق بين الفرق ص١٦٨ .
(٣) الأبكار ١ /٢٩٨أ .
(٤) انظر : المآخذ ١٤٨ - ١٥٢أ.
(٥) انظر : الأبكار ١ /٢٩٢أ - ٢٩٤أ.
(٦) المقصد الأسنى ص ١٠ .
(٧) انظر : الأبكار ل ١ / ٢٩٢ أ وما بعدها .

الأشاعرة فى هذه المسألة ، أنه يحكى اتفاقهم. بل اتفاق العقلاء – على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهاب أكثرهم إلى أن التسمية وهى إطلاق الأقوال الدالة غير الاسم الذى هو المقول ، أما العلاقة بين الاسم والمسمى ، فقد ذهب بعضهم إلى أنه نفس المسمى مطلقاً . وبعضهم إلى أن من الأسماء ما هو عين المسمى كالموجود والذات، ومنها ما هو غير المسمى كاسم الخالق ، فإن المسمى بكونه خالقًا هو ذاته والاسم هو الخالق ، وهو غير الذات ، ومنه ما ليس نفس ذاته ولا غيرها ، كاسم العالم أو القادر ، فإن المسمى ذاته والاسم ليس نفس الذات ولا غيرها . ويبدو أن الآمدى يميل إلى هذا الرأى(١).

وأهمية هذه الملاحظة دلالتها على أن حصر الآراء فى هذه المسألة فى ثلاثة هى : أن الاسم هو المسمى وغير التسمية ، وعليه جمهور الأشاعرة والماتريدية ، وأن الاسم هو التسمية وغير المسمى ، وهو قول المعتزلة ، وأن الكلمات الثلاث متغايرة المدلول ، كما هو رأى الغزالى – أمرٌ فيه نظر .

إن هذا الحصر فى هذه الثلاثة غير دقيق ، فضلا عن أنه لا يمثل رأى الأشاعرة ، فإن هناك طائفة منهم تذهب إلى التفصيل الذى أشرنا إليه والذى اختاره الآمدى ، ولا تقول بأن الاسم عين المسمى مطلقا . ويلاحظ كذلك إغفال الآمدى لرأى الغزالى المشار إليه آنفاً فى بيانه لآراء الأشاعرة ولا ندرى سبب هذا ، مع أن الرازى معاصره يميل إلى هذا الرأى فى بعض كتبه(٢).

والآمدى يتبع هذا الفصل بفصل آخر عن مآخذ هذه الأسماء ، فيذكر أنه السمع لا العقل، وأنه يكفى فى ذلك الدليل السمعى الصحيح الظاهر ، ولا يشترط أن يكون قطعيا كما يذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم يخصص الفصل الأخير لبيان معانى هذه الأسماء ، وهو أهم هذه الفصول الثلاثة، وفيه يشرح معانيها فى إيجاز ويحاول أيضا ردها إلى صفة من الصفات بأقسامها الثلاثة المشار إليها آنفا. وكل ما نلاحظه أنه يخضع فى بيان معانيها للمفاهيم الأشعرية ، فمثلا اسم (الحكيم) يشرحه بقوله : « قيل معناه الحاكم ، وقد سبق تفسيره . وقيل معناه

(١) السابق.

(٢) فخر الدين الرازى ص٢١٣– ٢١٥ .

العليم وهو صفة علمية ، وقيل هو المحكم المتقن للأشياء فيرجع إلى صفة فعلية . . »(١) ونلاحظ أنه لا يشير مطلقا إلى معنى الحكمة ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى(٢).

كما نلاحظ كذلك أنه يعتمد فى بيان معانى الأسماء على اللغة ، وقد يستشهد أحيانا بالشعر كما فى شرحه لاسم (الصمد)(٣) . وينقل كثيرا عن شيوخ الأشاعرة فى بيان معانى الأسماء ، ولا يخرج عن قولهم(٤) ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى الذى ينزع أحيانا إلى بعض الأفكار الفلسفية(٥) ، وإن كان الآمدى قد يلم أحيانا قليلة ببعض المعانى الفلسفية أيضا كتفسيره اسم (الحق) بواجب الوجود لذاته(٦) . كما أنه لا يستخدم الألفاظ الفارسية ولا المعانى الصوفية كما فعل فى المآخذ ، متابعاللإمام الرازى(٧) ، وخاصة فى بيان معنى قوله تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ (٨) .

وآخر ما نلاحظه أن هذه العناية من جانب الآمدى بموضوع الأسماء الإلهية تصلح ردا على القول الذى وجهه ابن الوزير إلى المتكلمين : « وعادة المتكلمين هنا أن يقتصروا على اليسير من الأسماء ، ولا ينبغى ترك شيء منها ولا اختصاره، فإن ذلك كالاختصار للقرآن الكريم ، ولو كان منها شيء لا ينبغى اعتقاده ولا ذكره ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم »(٩) .

هذا ، وقد تناول الآمدى فى (غاية المرام) موضوعا يتصل بهذه المسألة (هل الصفة نفس الوصف أم غيره) وهو يعتبر صدى للمبحث الخاص بالاسم والتسمية والمسمى ، وقد قرر فيه أن « حاصل النزاع فى ذلك مما لا مطمع فيه لليقين ، بل هو مستند إلى الظن والتخمين »(١٠) ، غير أنه يحاول – فيما يبدو لى – مناقشة حرص المعتزلة على التسوية بين الوصف والصفة بأنهم « بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى – تعالى – فى الأزل؛ لضرورة استحالة القول بوجود الواصف فى القدم »(١١) .

---

(١) الأبكار ١ /٢٩٨ب.
(٢) انظر ص ٣٣، ٣٧.
(٣) الأبكار ١ /٢٩٨أ.
(٤) انظر : الأبكار ١ /٢٩٧ أ،ب.
(٥) انظره فى ص ٢٠ وما بعدها.
(٦) انظر : الأبكار ١ /٢٩٧أ، ب.
(٧) انظر : المآخذ لوحة ٤٨ب ، ١٤٩.
(٨) انظر : المآخذ لوحة ١٥٠ ، ٥١ ب ، ١٥٢.
(٩) إيثار الحق على الخلق ص١٦٩ .
(١٠) غاية المرام ل٦١ب .
(١١) غاية المرام ٦١ أ.

هذا وقد أورد الآمدى فى الأبكار على لسان أحد المعتزلة القول بأن « أسماءه — تعالى — كانت له فى الأزل بالقوة والإمكان ، ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود أسمائه فى الأزل على ذلك » . ثم يتصدى للرد على هذا القول(١).

وهذا النص قد يشرح كلام الآمدى السابق ، غير أنه يدل على أنه قول لمجهولين من المعتزلة لا يعبر عن رأى المذهب ، وأنه لا يفيد نفيهم الصفات أو الأسماء فى الأزل ، وإنما هى ثابتة بالقوة على حد تصورهم، وإن كان الوصف والتسمية بالفعل غير حاصلين، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف أو المسمّى فى القدم وهذا شىء غير الانتفاء التام.

والآمدى هنا رغم تسامحه وحرصه على إنصاف المعتزلة يلزمهم بمثل الإلزام الذى وجهه إليهم شيخه الأشعرى فى (الإبانة) بأن دعواهم خلق القرآن ستفضى إلى القول بحدوث أسمائه تعالى ، وأنها مخلوقة (٢) ، حيث يروى كذلك عن الإمام أحمد أنه يرى فى دعوى المعتزلة بخلق القرآن الذهاب إلى كون الأسماء الإلهية مخلوقة ، وذلك خطير فى نظره(٣).

وقد تناقل الأشاعرة هذا الإلزام عن شيخهم كما بين ذلك أستاذنا الدكتور النشار، إلا أنه أخذ شكل الإلزام بحدوث الصفات والأسماء عند الشهرستانى بناء على حدوث الواصف والمسمّى ، والاتهام بالقول بقدم العالم عند الإسفرايينى ، بناء على أن إطلاق الاسم على الله يستلزم وجود المسمى ، وفى هذا إثبات القديم بجانب القديم . وبهذا يكشف أستاذنا أن ذلك إلزام محض لم يلتزمه المعتزلة أو يقولوا به، ولا يخلو من تحامل من جانب خصومهم الأشاعرة ، وكيف يقول المعتزلة بحدوث الصفات مطلقاً وهى نفس الذات عندهم، أو يذهبون إلى قدم العالم وهم القائلون بأنه –تعالى– خالق كل شىء ، وهو وحده المتفرد بالقدم(٤)؟

٤ – أقسام الصفات وعددها :

يجرى الآمدى على تقسيم غيره من متكلمى الأشاعرة(٥) للصفات بأنها :

---

(١) الأبكار ١/٢٩٢ ب ، ٢٩٣أ .   (٢) الإبانة ص٢٨ وانظر : أيضا مقدمة مناهج الأدلة ٣٨–٤٠ .
(٣) انظر : الإبانة ص٣٨ .   (٤) انظر : نشأة الفكر ١/٤٦٨، ٤٦٩ .
(٥) انظر : غاية المرام ص ٢٧، ٣٨، وفخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٢ .

(١) صفات ذاتية : ويسميها هو (الصفات النفسية) وقد تسمى أيضا صفات المعانى أو الصفات الحقيقية ، وهى تلك المعانى القديمة الزائدة على الذات القائمة بها، كالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة(١).

(٢) وصفات فعلية : وهى التى تدل على أمور خارجة عن ذاته تعالى تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته ، ولهذا يسميها أحيانا الصفات الإضافية ، وذلك كالخالق والرازق ونحوهما ، وهى فى نظره حادثة(٢).

(٣) وصفات سلبية ، وهى صفات لا تدل على أحد الأمرين السابقين ، ومعناها نفى النقص عنه تعالى ، وذلك كالغنى والأول والآخر ونحوها (٣).

وقد يطلق الآمدى – أحيانا– كلمة الصفة الحالية على ما قاله بعض المعتزلة من أمور إثباتية لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم(٤) . مثل العالمية والقادرية غير أنه يذكر ذلك كمصطلح كلامى فقط ، أما هو فيرى بطلان القول بالأحوال بهذا المفهوم كما سنبينه .

وقد يستعمل أيضا لفظ الصفة الحكمية بمعنى الصفة الحالية، إذ يقول فى المبين : « وأما الصفة الحكمية ويعبر عنه بالصفة المعللة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات تفتقر إلى قيام صفة أخرى بالذات ، ككون العالم عالما ، والقادر قادرا ، وأما الصفة غير المعللة فلا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوها ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية »(٥) . وواضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج أو أحكاما للصفات النفسية ، وعليها يقتصر المعتزلة ، أما الأشاعرة فيثبتون عللها أو أسبابها ، وهى الصفات النفسية .

وأما (الصفات الخبرية) وهى المستفادة من النصوص التى تثبت بظاهرها يدا وعينا وجنبا لله تعالى ، ونحو ذلك ، مما لا تثبته الأدلة العقلية ، وإن ورد فى النصوص

(١) انظر : الأبكار ١ /١٢٩٨.   (٢) انظر : الموضع السابق ول ١٢٢ أ من الأبكار وبحر الكلام ص١٦ .
(٣) انظر : الأبكار ١ /١٢٩٨.   (٤) المبين ل ١٦ ب.
(٥) المبين ل ١٦أ ، ب .

الصريحة؛ فإن الآمدى يقف منها موقفا حاسما فيؤول ما جاء منها فى نص صحيح ، ويرى أن الصفات لا تثبت إلا بالأدلة القطعية ، أما هذه فظواهر تقابلها احتمالات أخرى ينبغى المصير إليها دفعا للتشبيه كما سنوضحه بعد قليل. وهو فى هذا يتابع ما استقر عليه متأخرو الأشاعرة ، وخاصة الإمام الرازى الذى ألّف فى هذه الصفات كتابه (تأسيس التقديس)، وأهداه إلى العادل الأيوبى خلافا لشيوخ المذهب الأوائل(١) .

المعتزلة هم أصحاب هذا التقسيم الثلاثى للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية(٢) ، وتابعهم الأشاعرة على ذلك ، ووافقوهم فى القول بحدوث صفات الفعل (٣). ويقال إن التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ترجع إلى الإمام أبى حنيفة(٤) ، وقد قال بها أيضا عبد الله بن كلاب (٥). أما الماتريدية فهم يقسمون الصفات أيضاً إلى صفات ذات وصفات فعل ، ولكنهم يؤكدون قدمها جميعا وينتقدون الأشاعرة لقولهم بحدوث صفات الأفعال (٦). ويرى الفلاسفة أن الصفات إما سلوب وأعدام هدفها سلب النقائص عن الله ، وإما إضافات ونسَب للذات ، وهى كمالات تتصف بها ، لكنها لاتدل إلا على الذات نفسها مع اعتبارات ذهنية(٧) فحسب. وهو الرأى الذى يميل إليه ابن عربى أيضا(٨).

أما عن تعداد الصفات النفسية الإيجابية فإن الآمدى يجرى فى الأبكار وغاية المرام على إثبات الصفات السبع المعروفة : « مذهب أهل الحق من الأشعرية أن الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بإرادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة ، وهذه كلها صفات وجودية أزلية زائدة على ذات واجب الوجود »(٩) ، وإن كان يجمع بين السمع والبصر – وفى كلا الكتابين أيضا – فيما يسميه (الإدراك)عند إثبات هذه

---

(١) انظر : الرسالة المدنية لابن تيمية ص١١، ١٢. (٢) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١/٥٠٥.
(٣) انظر : مناهج الأدلة ص ٣٨، ٤٢. (٤) انظر : نشأة الفكر ٢/٢٣٤ ، ٢٣٥.
(٥) الموافقة ١/١٨٩.
(٦) انظر : بحر الكلام ص ١٥، ١٦ ومقدمة مناهج الأدلة ٤٩، ٥٠٥ ونشأة الفكر ١/٢٣٥.
(٧) انظر : : تسع رسائل لابن سينا ص١٣٥ والأبكار ل ١/١٥٤أ ومناهج الأدلة - المقدمة – ص ٤٠ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.
(٨) كما أخبرنى استاذى الدكتور محمود قاسم ، وانظر « عقيدة فى التوحيد » لمحيى الدين بن عربى ط القاهرة بدون تاريخ ، ص١٦ .
(٩) الأبكار ١/٥٣ب ، ١٥٤أ وانظر : ص ٥٢ من غاية المرام ، وما بعدها .

الصفات تفصيلا(١)، أما صفة (البقاء) فهى كالقدم عنده لا تعنى أكثر من استمرار الوجود فليست صفة وجودية ، وكلتاهما ترجعان إلى انتفاء سبق العدم لوجوده ولحوقه له كما سيأتى، وإن كان فى (المآخذ) يتابع الإمام الرازى فى (المطالب العالية)(٢) فى تعداده الصفات الوجودية ثمانى لاعتباره البقاء واحداً منها ، دون أن ينبه على وجهة نظره التى عبر عنها فى كتبه الخاصة من أن البقاء ليس صفة وجودية(٣)، ولكنه فى هذا الكتاب نفسه يعرض للقول الذى أورده الرازى فى (المطالب العالية) على وجه الاستنكار، بشأن من أثبت المعانى الثمانية مع الذات وأنه أدخل فى الكفر من القائل بالثلاثة(٤): فيقول : «وقيل : من أثبت الثمانية القديمة قال بتاسع تسعة فهو أولى بالكفر من القائل بثالث ثلاثة، وأنت عرفت أنه لا يلزم من المشاركة فى القدم المشاركة فى الإلهية»(٥) ، أى أن القول بقدم الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة ، لما سبق من أن القدم ليس هو أخص وصف الإله عند الأشاعرة .

كما يعرض لصفة التكوين التى أثبتها الماتريدية صفة إيجابية قديمة كمبدأ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما (٦)، فيذكر الخلاف فى إثباتها صفة أزلية مستقلة عن القدرة والإرادة، ويعرض حجة الطرفين مؤيدا الرأى القائل إن التكوين هو المكوَّن ، وليس بمعنى إيجابى ، بل هو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، أى أنه عبارة عن التعلقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة(٧). كما أنه يختلف مع الماتريدية فى تفرقتهم بين المشيئة والإرادة (٨)، ويعتبرهما شيئا واحدا كما سيأتى .

والآمدى فى تأييده لموقف جمهور الأشاعرة فى الاقتصار على إثبات الصفات السبع يختلف مع ابن تيمية ومتكلمى السلف الحريصين على إثبات كل ما وصف الله – تعالى – به نفسه أو وصفه به رسوله دون تفرقة ، فالعلو والوجه واليد والاستواء كلها صفات حقيقية من حيث أخبر بها الشرع ، ولا تعارض العقل عندهم(٩)، كما يختلف أيضا مع

---

(١) الأبكار ١/١٩٩ و مابعدها ، وغاية المرام ص ١٢١ – ١٣٣ .
(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ويلاحظ أنه ينبه على قوله بانحصارها فى السبعة فى كتب أخرى له .
(٣) المآخذ ل ٤٦ ب. (٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ، ٢٢٥. (٥) المآخذ ل ١٥٠.
(٦) انظر مناهج الأدلة (المقدمة) ص٤٩ ، ٥٠ وشرح النسفية ٢٣٤ ، ٣٠٨ – ٣٢٤ .
(٧) المآخذ ل ١٤٨ والأبكار ١/١٢١أ ، ب. (٨) انظر : بحر الكلام ١٥ وشرح النسفية ٢٣٤ .
(٩) انظر : الفصل ، الجزء الثانى ١٤٩ – ١٥٣ .

ابن حزم الظاهرى الذى يعارض فى تسمية هذه الكمالات الإلهية صفات ، كما يعارض فى حصرها فى ثمانية(١)، كما يختلف مع ابن عربى الذى يسوى بين الأسماء والصفات وإن كان يؤثر ، كابن حزم ، كلمة أسماء على كلمة صفات(٢).

غير أنه لا يتطرف كغيره من الأشاعرة فينفى ما سوى الصفات السبع ، بل إنه يثبتها لقيام الدليل عليها ، ويتوقف فيما عداها ، إذ لم يقم الدليل عنده على إثباته أو نفيه ، وقد سبقه إلى هذا الرأى الإمامان الغزالى والرازى(٣) ، يقول الآمدى فى المآخذ : « زعم المتكلمون انحصار الصفات فى ثمانية ، هى كونه تعالى حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما باقيا ، إذ دل الدليل عليها دون غيرها فوجب إثباتها ونفى ما عداها .. وهو ضعيف لأن عدم الدليل ليس دليل العدم .. والأولى الجزم بما ثبت والتوقف فى الباقى »(٤) . وهو يؤكد موقفه هذا فى غاية المرام والأبكار(٥). ونلاحظ هنا أن الآمدى يطبق القاعدة المنهجية . القاضية بعدم بطلان المدلول لبطلان دليله التى عرضناها من قبل، كما أنه يقف موقفاً وسطاً بين بعض الأشاعرة الذين يقولون بنفى ما عدا السبع(٦)، أولئك الذين يصفهم ابن تيمية بالغلو فى قوله: « الأشعرية يقولون: إن له صفات سبعا : الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، وينفون ما سواها . وغلاتهم يقطعون بنفى ما سواها »(٧) ، وبين بعضهم الآخر ، الذين يثبتون البقاء والوجه واليدين والعينين والاستواء ، وغيرها صفات قديمة لله تعالى ، كالشيخ الأشعرى وبعض الأصحاب ، وهو يناقش هؤلاء الشيوخ المتقدمين فيما أثبتوه من الصفات(٨) الخبرية مؤولا لها جميعا ، كما سيأتى بيانه فى (معرفة التنزيه).

٥- الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات :

يجرى الآمدى على مذهب الأشاعرة فى الصفات الإيجابية من حيث خصائصها

---

(١) انظر : الرسالة المدنية لابن تيمية ص ١١ ، ١٢ ، ونقض المنطق له ايضًا ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢) كما افادنى بذلك استاذى الدكتور قاسم، وقارن رسالة ابن عربى إلى فخر الدين الرازى، ط عالم الفكر بالقاهرة، ص ١٥، وص٤٤ من رسالة « التنبيهات » له.

(٣) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ - ١٣٧، وانظر : المحصل ص ١٣٦ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٤ .

(٤) المآخذل ل ٤٦ ب ، ٤٧ ا.

(٥) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ .

(٦) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ والأبكار ١ /١١٢ .

(٧) الرسالة المدنية ص ١١.

(٨) انظر : غاية المرام ص ١٣٥ - ١٣٧ .

وعلاقتها بالذات مع بعض التصرف فى عرض المذهب :

(أ) فهى عبارة عن معان وجودية زائدة على الذات ومغايرة لها من حيث المفهوم .

(ب) وهى مع هذا قائمة بالذات واجبة لها لاتنفك عنها، وهى جزء من مفهوم اسم الله تعالى ، وهذان هما المبدآن اللذان يعبر عنهما الأشاعرة بالصيغة المشهورة (ليست الصفات عين الذات ولا غيرها) . والآمدى يعرض لهذه الصيغة ويشرحها شرحا واضحًا جديدا .

(جـ) وهى تبعا لهذا قديمة قدم الذات نفسها .

(د) وهى ليست واجبة بنفسها بل بالذات ، ولذا فهو لا يمانع – إذا دعا الأمر – فى وصفها بأنها ممكنة بهذا المعنى .

ولقد جرى السلف من الصحابة والتابعين على الإيمان بالله الواحد المتصف بسائر كمالاته التى ثبتت بالكتاب أو بالسنة الصحيحة ، وانصرفوا عن الجدل حول ذلك إلى ما هو أجدى على الدين والحياة من الدعوة إلى الله وتثبيت أركان حضارتهم الجديدة(١) .

ثم ظهرت جماعة تدعو إلى التجسيم والتشبيه وتتمسك بظواهر النصوص(٢)، فتصدى لها علماء الإسلام ، وكان منهم متكلمو المعتزلة الذين حرصوا على تأكيد العقيدة الأولى للإسلام وهى (الوحدانية)، وعلى تنزيه الله – تعالى – عن كل مشابهة بالمخلوق ، فقالوا بالتسوية بين الذات والصفات ، فالله عالم بذاته وقادر بذاته وليس بعلم أو قدرة ، وليس فى الأزل إلا الذات وحدها ، فصفاته تعالى عين ذاته كما قال واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، وقد حافظ تلاميذه على نفس الروح وإن حاولوا الاقتراب من جمهور الأمة ، فقال العلاف: (إن الله عالم بعلم وعلمه عين ذاته) فالموجود هو الذات وحدها والصفات وجوه لها . ثم قال أبو هاشم وأتباعه « بالأحوال » أى أنهم يثبتون أمورا وراء الذات لا توصَف بوجود ولا عدم ، فالموجود القديم هو الذات التى لا تعدُّد فيها(٣). وهذا قريب مما ذهب إليه الفلاسفة وابن عربى .

---

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٧ ، ٣٨ ونشأة الفكر ١/ ٢٣٤ ، ٢٤٣، ٦٠٨ ، ٦٠٩.

(٢) مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٨ ، ٣٩، وغاية المرام ل ١٧٢ .

(٣) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦ وما بعدها ، وفلسفة المعتزلة لألبير نادر ١/ ٣٧ ، ٤٣ والمعتزلة لزهدى جار الله ٣٥ ، ٣٦.

وظهر أيضاً علماء تشبثوا بموقف السلف، وواجهوا التيارات الجديدة التى تحاول وضع مسألة الصفات والذات موضع البحث بأمرين ، الأول : إثبات ما جاء من صفات الله – تعالى – فى الكتاب والسنة مع نفى مماثلته بالمخلوق، والثانى : الامتناع عما وراء ذلك من نزوع إلى التجسيم على يد المشبهة، أو ميل إلى النفى والتأويل على يد خصومهم ، وتمثل ذلك كلمة الإمام مالك : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»(١) .

أما الإمام أبو حنيفة – وكان أقرب من بيئة المعتزلة – فقد أنكر على المبالغين فى التشبيه والتنزيه كليهما(٢)، إلا أنه خطا خطوة أخرى فى تصوير مذهب السلف فأثبت الصفات السبع قائلاً إنه – تعالى – عالم بعلم قادر بقدرة متكلم بكلام ، وفى هذا مخالفة واضحة لمعاصره واصل شيخ المعتزلة(٣)، ولكنه تحرك قليلاً من النقطة التى وقف عندها الإمام مالك.

فلما كان القرن الثالث وجاء أحمد بن حنبل وابن كلاب جريا على آثار السلف من الإثبات والتنزيه إلا أنهما أنكرا قول المؤولة إن الصفات هى عين الذات، وإن لم يطلقا عليها فى الوقت نفسه أنها غير الذات «فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه»(٤) ، ويصور ابن تيمية موقف الرجلين بكلمته : « إنا لانطلق على صفاته أنها غيره على ما عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وغيره، وهو ما عليه حذاق المثبتين كابن كلاب وغيره»(٥) .

ولكن اتجاه المعتزلة فى تأويل الصفات، وردها إلى الذات، ظل ماضيا فى طريقه واكتسب قوة جديدة على يد من سموا (فلاسفة الإسلام)، الذين أثبتوا الذات وحدها وجعلوا الصفات اعتبارات لها، لا تدل على أكثر من السلوب أو الإضافات(٦)، وكان ممثلهم عندئذ الكندى وكان معتدلا فى هذا الاتجاه الذى تأكد فيما بعد على يد الفارابى

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ٥٧، ٥٨ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩.
(٢) نشأة الفكر للدكتور النشار ١/ ٢٣٤، ٢٤٣. (٣) نفس المرجع ١/ ٢٣٥ ، ٢٣٦.
(٤) انظر : الموافقة ٢/ ٢٢٧ ، ٢٢٨ ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٥.
(٥) نفس المصدر ١/ ٢٨٧
(٦) انظر : مناهج الأدلة ٤٠ والرسالة المدنية لابن تيمية ٨ – ١٢ .

وابن سينا (١) .

وعلى رأس القرن الثالث ظهر أبو الحسن الأشعرى فأثبت الصفات الإيجابية، ولكنه توقف عن القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات ، ووافقه على ذلك معاصره أبو منصور الماتريدى أيضا(٢)، وجرى اتباعهما على ذلك ، بل إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن « الله تعالى بجميع صفاته واحد، وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى من غير تفصيل، وصفات الله وأسماؤه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة »(٣) ومن هذا العرض يتبين كيف نشأت هذه الصيغة الأشعرية المشهورة، وأنها ليست تخص الأشعرى ولا الأشاعرة (٤).

هذا وقد تعرض الآمدى لمسألة علاقة الصفات بالذات فى « غاية المرام » فقال : « فالذى ذهب إلية الشيخ ابو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هى عينه وذلك كالوجود ومنها ما يقال إنها غيره . . ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره ، وهى كل صفة امتنع مفارقتها بوجه ما ، كالعلم والقدرة وغيرها من الصفات النفسية بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه(٥) » .

ولكنه لا يوافق بالنسبة للصفات النفسية على هذا الحكم، لأن معنى الغيرية لايقتصر على ما فسره به أبو الحسن الأشعرى(٦) من صحة المفارقة، والتحقيق فى نظره يقضى بأن كل ذات قامت بها صفات فالذات غير تلك الصفات مادام المفهوم من كل منهما عند انفراده غير المفهوم من الأخرى ، فإن قيل إن الشرع يمنع من أن تقول إن ذات الله وصفاته متغايران، فهذا مقبول ، أما النظر المجرد فيقضى بأنهما متغايران ، أى من حيث المفهوم(٧).

---

(١) حاول الكندى ضم بعض الصفات الإيجابية إلى الصفات السلبية لتأكيد الفعالية والتأثير للذات الإلهية . انظر الكندى وفلسفته ٨٤ وما بعدها، وتسع رسائل لابن سينا ١٣٥ .

(٢) مناهج الأدلة ٤٣ ، وغاية المرام ٦٠ ب ، ٦١ أ، وبحر الكلام ص ١٥ وما بعدها .

(٣) بحر الكلام ص ١٥ .

(٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٦ .

(٥) انظر : غاية المرام ٦١ب ، ٦٢أ.

(٦) انظر : مناهج الأدلة المقدمة ص ٤٢ .

(٧) انظر : غاية المرام ص١٤٤ - ١٤٧ .

ولكن إذا كان الآمدى يقول بأن الصفات غير الذات، ولا يتحرج كشيخه الذى تصور الغيرية على نحو لا يتعين القول به، فإنه يحرص على أن يؤكد أن مدلول اسم الإله المشتق من الصفة كالعالم أو الموضوع للذات وصفاتها من غير اشتقاق كلفظ الجلالة (الله) لا يصح أن نقول إن الصفة غيره أو عينه ، لأنها فى الحقيقة جزء من مفهومه ، ولا يصح أن يقال إن جزء معنى الشيء غيره ، وإلا لصح أن يفهم بدونه ، ولا أنه عينه لافتقاره إلى غيره حتى يكتمل معناه ، فإن مدلول اسم الله هو مجموع الصفات مع الذات ، ثم يقول الآمدى : « ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لاهى هو ولا هى لا غيره »(١) .

ويحكى ابن تيمية عن ابن حنبل فى (الموافقة) مثل ما قاله الآمدى تماما فى شرح هذه العبارة(٢) .

وكما يبدى الآمدى رأيه فى هذه القاعدة المشهورة مؤولا لها على هذا النحو، فإنه يتصدى لنفاة الصفات النفسية الإيجابية وينقض عليهم أدلتهم ؛ وهم فى نظره الفلاسفة، وهو يقصد أولئك المتأثرين بنظرية الفيض كالفارابى وابن سينا كما يظهر من مناقشاته(٣) . والشيعة وهو يقسمهم إلى طائفتين : من يثبتون الأسماء الحسنى وينفون الصفات الزائدة على الذات ؛ ويبدو أنه يقصد شيعة عصره من متأخرى الإمامية وبعض الزيدية بعد أن تسرب الاعتزال إليهم(٤) . ومن ينكرون الأسماء الحسنى والصفات جميعا وهم الباطنية من الإسماعيلية وقد سبق التعرض لذلك من قبل . وهم ولا شك أقصى طرف التعطيل بين المسلمين، وابن الوزير اليمانى يحاول تفسير دوافعهم الظاهرة والباطنة فى ذلك مؤكداً أنه اطلع على ما يثبت ذلك إذ يقول : « مذهب القرامطة الباطنية تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه .. بل قالوا : لا يعبر عنه بالحروف، وقد جعلوا تأويلها أن المراد بها كلها إمام الزمان عندهم وهو المسمى (الله) والمراد بلا اله إلا الله ؟ ، وأنا ممن

---

(١) انظر : والموافقة ٢ /٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢ /٢٢٧، ٢٢٨ ومنهاج السنة ١ /٢٣٥ ، ٢٣٦ وفتاوى ابن تيمية ٥ /٧٢ وشرح الطحاوية ٦٤ ، والتعرف لمذهب اهل التصوف ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) انظر غاية المرام ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) انظر : غاية المرام ص ٢٧ ٣٧٠، ١٤٤ ـ ١٤٧، وعقيدة أهل السنة ص ١٣ .

وقف عليه فيما لا يحصى من كتبهم التى فى أيديهم وخزائنهم ومعاقلهم (١)» . ومنهم أيضاً – فى نظرة – المعتزلة وهم فعلا ينكرون الصفات الإيجابية باعتبارها معانى وجودية أزلية زائدة على الذات . إلا أن الآمدى لا يرميهم بالنفى مطلقا ، فيقول : « وأما المعتزلة فموافقون للنفاة وإن كان لهم تفصيل مذهب فى الصفات كما سيأتى »(٢) .

ولكنه يركز فى ردوده على موقف الفلاسفة والمعتزلة مما قد يوحى باعتقاده أن الشيعة بشقيهم ليسوا إلا متأثرين بهاتين الطائفتين .

وحجة الفلاسفة – وقد تبناها المعتزلة أحيانا – تعتمد على بطلان فكرتى (التركيب والتكثر)، فإذا كانت هذه الصفات مقومة لذات واجب الوجود فهو أمر يتنافى مع مفهوم الواجب بالذات؛ إذ التركيب علامة الحاجة إلى الغير . وإن قيل إنها ممكنة فمعنى ذلك ألا يكون الواجب واجباً من كل وجه؛ إذ ستكون ذاته قابلة وفاعلة؛ من حيث هى محل للصفات ومؤثرة فيها ، والواجب بالذات واحد من كل جهة ، لا تكثر فيه على نحو ما(٣).

وأبرز حجج المعتزلة اثنتان أيضاً : أولاهما أن زيادة الصفات على الذات ستؤدى إلى تعدد القدماء والقدم أخص وصف الإلهية . والثانية أن إثبات صفات قائمة بالذات يفضى إلى إثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات ، وأظهرها الحلول فى الحيز تبعا للذات ، وهذا محال على الواجب تعالى(٤).

وبعد أن يعرض الآمدى هذه الحجج يتصدى للرد عليها :

(أ) فأما الحجة الأولى فمنشأ الغلط فيها عدم تحديد معنى « الواجب بذاته »، فإن أردتم به ما ليس له صفات أصلا فهذه قضية لا تزال محل النزاع ، فبناء الدليل عليها يكون مصادرة على المطلوب . وإن أردتم به ما لا افتقار له إلى غير ذاته فهذا ما نوافقكم عليه ، إذ قد دل الدليل على وجوب موجود وجوده لذاته لا لغيره ، تستند جميع الحادثات إليه

---

(١) إيثار الحق ١٢٩ ، ١٣٠ . (٢) غاية المرام ل ١٥ ب . (٣) انظر : غاية المرام ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ، حيث يعتمد على هذه الفكرة فى نفى الصفات باعتبارها معانى وجودية زائدة على الذات ص ١٩٥ - ٢٠٠، والأبكار ١/ ١٥٥.

قطعا للتسلسل ، ولكن هذا لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية ، ما دامت هذه الصفات لا تفتقر إلى أمور خارجية ؛ فإننا نستطيع أن نقول إنها واجبة بنفسها . فإن تشبثتم بأن تعدد الواجبين سيفضى إلى التركيب والحاجة؛ من حيث إنهما لابد أن يشتركا فى أمر ويختلفا فى أمور أخرى، قلنا إن وجوب الوجود الذى يشتركان فيه ليس إلا مفهوما سلبيا لا يستلزم أى تركيب؛ فهو لا يعنى أكثر من عدم الافتقار إلى العلة الخارجية ، وليس فى إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود ما يوجب جعل الواجب مفتقرا إلى غيره .

ثم يضيف الآمدى : إن هؤلاء الفلاسفة يعتمدون فى نفى الصفات على الوجوب بالذات الذى يعنى عندهم الوحدة من كل وجه ، ويعتمدون فى إثبات هذه الوحدة على بطلان الصفات، وهذا دور ممتنع(١).

(ب) وأما الحجة الثانية للفلاسفة فتعتمد على أن معنى (الممكن) ما يفتقر إلى فاعل، مع أنه قد يعرَّف بما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته، سواء أكان هذا الأمر فاعلا أم قابلا ، وعندئذ فيمكن أن يقال إن الوجود وسائر الصفات مثلا ممكنة ، وإمكانها افتقارها إلى القابل لا إلى الفاعل؛ فإن وجودها لنفسها إلا أنها تحتاج إلى قابل هو الماهية . وهذا شبيه بقولكم إن العقل مؤثر فى إيجاد الصور الجوهرية والنفوس الإنسانية بذاته ، وإن كان تأثيره فيها متوقفا على القوابل لما تقتضيه ذاته(٢). وواضح أنه يلجأ هنا إلى حجة جدلية ، فقد عرفنا موقفه من الوجود والماهية ، ولكنه يتنزل إلى القول بإمكان الصفات بهذا المعنى، ويستغل هذا الجزء من نظرية الفيض لكى يرد على حجتهم فى إنكار الصفات الإيجابية ، وقد سبقة إلى ذلك الشهرستانى فى (نهاية الأقدام)(٣).

على أنه يتحول إلى زاوية أخرى يبطل بها حجتهم معتمدا على جزء آخر من أجزاء نظرية الفيض فيقول : ثم ما المانع من أن يكون تأثير ذات واجب الوجود بالفاعلية والقابلية لا يتوقف على صفات حقيقية تستلزم التكثر ، بل على سلوب أو إضافات لاتوجب شيئًا من ذلك ؟ كما قلتم فى صدور الكثرة عن المعلول الأول بسبب اعتبارات له متعددة لا

(١) انظر : القسم الثانى ص٣٢ ، ٣٣. (٢) انظر : غاية المرام ص ٤١ – ٤٢ .

(٣) انظر : نهاية الأقدام ١٩٦، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ .

توجب تعددا فيه ولا كثرة ، مثل كونه ممكنا ، وكونه يعلم ذاته ويعلم ومبداه ، وما الفرق بين حالتنا هذه ، وما قلتم به (١)؟ وقد سبقه إلى هذا ابن رشد والشهرستانى أيضا(٢).

(جـ) وأما تمسك المعتزلة بأن القدم أخص وصف الإلهية ، فإن أرادوا أنه خاص به - تعالى - على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الأخرى فهذا صحيح ، إذ كلها مخلوقه له مستندة إليه فى وجودها. وإن أريد أنه غير متصور أن يعم شيئين ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الإلهية فهو لا يعدو أن يكون مصادرة على المطلوب ، فضلا عن أنه يتناقض مع مذهبهم - أو مذهب البعض منهم - فى المعدوم ، وأنه ذات ثابتة فى القدم فى حالة العدم على ما لا يخفى (٣). وقد سبق بمثل هذا النقد الجوينى فى الإرشاد(٤) ، وتابعه عليه ابن تيمية فى (منهاج السنة)(٥)، إذ يرد على تهمه ابن المطهر للأشاعرة بالقول بتعدد القدماء لإثباتهم الصفات، وهى تهمة يوجهها إلى الأشاعرة آخرون كابن عربى مثلا(٦).

(د) أما حجة المعتزلة الأخرى فإنما تستقيم أن لو كان قيام الصفات بالذات كقيام الأعراض بالجواهر مثل السواد والبياض وسائر الأعراض بمحالها ، أى أنها تفتقر إليها فى وجودها ولا تقوم إلا بها ، وليس الأمر كذلك فإن القيام بالغير أعم من ذلك ؛ ألا ترى إلى الصور الجوهرية فإنها لا تقوم وحدها ولا توجد إلا فى مادة ولكنها ليست أعراضا لموادها، ولاتثبت لها خصائص الأعراض لمجرد قيامها بها . أما إذا اعتبرتم مجرد القيام بالغير خاصة للعرض ، فلا مانع عندئذ من تسمية الصفات أعراضا ، ولكنه يبقى على أية حال مصطلحا خاصا لامشاحة فيه مادام المعنى واضحا ، وهو أنها لا تفتقر إلى محلها افتقار التقوم به كما فى الأعراض المادية(٧) ، وإن كانت لا توجد إلا معه .

---

(١) انظر : غاية المرام ص ٤٢ .

(٢) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد د / قاسم ٨٥- ٩٠، ١١٠ ونهاية الاقدام ١٢٨ ، ١٢٩.

(٣) انظر : غاية المرام ٤٣ . (٤) انظر : الإرشاد ص ٩١.

(٥) انظر : منهاج السنة ٢٣٤ - ٢٣٧ ونشاة الفكر ١ /٢٨٧، ٢٨٨.

(٦) انظر : الفتوحات ٢ /٦١٩.

(٧) انظر : غاية المرام ص ٤٤، والابكار ١ /١٥٥ وقارن النجاة ٩٨ - ١٠٢ وتسع رسائل ٨٢- ٨٤.

ويلاحظ أن الآمدى فى رده على حجة الفلاسفة الأولى يختار القول بوجوب الصفات ومشاركتها للذات فى الوجوب ، وقد سبقه الغزالى إلى التصريح بذلك(١)، وتابعه بعض المتأخرين من الأشاعرة فيما بعد (٢). لكنا نلاحظ انه فى رده على الحجة الثانية قد اضطر إلى القول بإمكان الصفات كما فعل الرازى قبله(٣)، غير أن الرازى وقف أمام الصعوبة الناجمة عن ذلك مستسلما ؛ وهى كيف توصف الصفات بالأزلية وهى ممكنة ؟ وقد جعل الإمكان طريق إثبات الواجب وأمارة الحاجة إلى الفاعل المرجح ؟ ولم يسعه إلا الاعتراف بصعوبة المشكلة ، وتفويض الأمر فى حلها إلى الخالق : «هذا السؤال صعب ، وهو مما نستخير الله – تعالى – فيه(٤)»، وقد نبه السعد التفتازانى إلى هذه الصعوبة أيضا فى شرحه للعقائد النسفية(٥) ، أما الآمدى فهو يستطيع اجتياز هذه الصعوبة ، إذ هو لا يعتمد فى إثبات الواجب بذاته على فكرة الإمكان وحدها، بل الإمكان بشرط الحدوث كما سبق البيان ، وإذاً فهذا الممكن الأزلى – إن جاز التعبير – الذى لا يعنى الإمكان فيه سوى قيامه بالغير(٦) لايعترض طريقه فى إثبات الواجب بذاته؛ لأنه لا يعتمد فى هذا على الإمكان المطلق ، بل على الممكن الحادث فعلا، كما سبق أن بيناه فى المبحث الأول من هذا الفصل .

على أن اعتبار الصفات واجبة بالذات لا يخلو أيضا من صعوبة، بل هو أشد خطرا من القول بإمكانها – كما يرى عصام الدين الإسفرانينى – إذ هو مناف لأصل الإيمان وهو التوحيد(٧) . ولكنا نعلم أن الصفات عند الآمدى لا تغاير الذات إلا من حيث المفهوم ، وهى فى الحقيقة داخلة فى مفهوم (الإله) المتصف بكمالاته أزلا كما سبق ، وليس الاشتراك بينهما فى الوجوب إلا معنى سلبيا لا يفضى إلى تكثر فى ذات واجب الوجود ولا يخدش التوحيد .

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٧ .
(٢) انظر : شرح النسفية ٢٣٠، ٢٣١ .
(٣) انظر : الأربعين ص ١٦٢ والمعالم ص ٤٩ والابكار ١ /١٥٨ ب .
(٤) الأربعين للرازى ص ٤١ .
(٥) شرح النسفية ٢٣٣ .
(٦) يأخذ ابن تيمية بفكرة التفرقة بين الحاجة إلى القابل والحاجة إلى الفاعل فى الرد على حجة الفلاسفة المذكورة . انظر : ابن تيمية السلفى ٩٢ – ١٠٠ .
(٧) حاشية العصام على شرح النسفية ٢٣٣ .

ولكن يبقى بعد ذلك أن تحليل الذات الإلهية على هذا النحو إلى أجزاء ، وإخضاعها لمقولات الإمكان والوجوب والعرضية والذاتية وغيرها من الاعتبارات الإنسانية، أو صفات المواد الكائنة الفاسدة، ليس إلا خضوعا لروح القياس الذى أنكره الآمدى طريقا إلى المعارف الإلهية ؛ وهو قياس الغائب على الشاهد . ولقد كان أولى به أن يكتفى بإثبات إله واحد متصف بكمالات الألوهية دون التعمق إلى ما هو أبعد من ذلك من إمكان الصفات أو وجوبها، فهو تكلف لا يفضى إلا إلى مثل هذه الإشكالات، التى إن حللنا بعضًا منها فقد نعجز عن حل حاسم لها جميعا .

ومما يلاحظ أيضا أن الآمدى يصرح بوصف هذه الصفات بالقدم والأزلية ، وإن كان يؤثر لفظ الأزلية، فى كل من الأبكار والغاية(١) ، عند الكلام على هذه الصفات إجمالا .

وقد حكى الأشعرى فى المقالات توقف بعض الأصحاب عن وصف الصفات — على حيالها — بالقدم (٢) ، هذا مع تسليمهم بالمعنى المراد وهو أن الله — بصفاته — قديم . ويبدو أنه كان لهذا الأمر أهمية خاصة عند المعتزلة القائلين بأن القدم أخص وصف الإلهية ، ولذا يشتدون على الأشعرى لتصريحه بقدم الصفات(٣) ، يقول القاضى عبد الجبار : « وعند الكلابية أنه — تعالى — يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلى القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك . ثم نبغ الأشعرى وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين »(٤) .

وهذا النص يعكس حنق المعتزلة على الأشعرى، ويدل فى الوقت نفسه على خطورة وصف الصفات بالقدم فى نظر هؤلاء المتكلمين القدماء . وقد جرى الماتريدية على وصف الصفات بأنها أزلية قديمة (٥)، وقال بذلك أيضا بعض الكرامية(٦)، كما يوافق على

---

(١) انظر : الأبكار ل ١ / ٥٢ ب وغاية المرام ل ١٢٥ أ ، ب — ص ٣٠ .
(٢) المقالات ١ / ٢٣١ / ٢٣٢ . (٣) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٤١ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ١٨٣ .
(٥) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ٤٣ ، ٤٩ وبحر الكلام للنسفى ص ١٥ ، ١٦ .
(٦) انظر : نشأة الفكر ١ / ٦٣٨ .

هذا أيضا ابن تيمية ، مع تفصيل سنعرض له في مسالة قيام الحوادث(١) بذاته تعالى ، ويحكى القاضى عبد الجبار أن بعض الصفاتية منعوا أن توصف هذه المعانى بالحدوث أو القدم(٢) .

ويستدل الآمدى على القدم بغير طريقة الأشعرى فى التقسيم : إما أن تحدث الصفات فى ذاته تعالى فتكون محلا للحوادث ويلزم حدوثها، أو فى غيره فيكون عالما بعلم غيره مريدا بإرادة غيره وهذا ظاهر البطلان، أو أن يحدثها لا فى محل وهو لا يقل بطلانا عن سابقه لأن معناه قيام الصفة بنفسها وهذا يفضى إلى تعدد القدماء المستقلين، وإذًا فيجب أن تكون قديمة(٣) . ويؤثر الآمدى الاستدلال على قدمها ببطلان تسلسل الحادثات ، فإن الإرادة أو القدرة مثلا لو كانتا حادثتين لاحتاجتا فى إحداثهما إلى قدرة وإرادة أخرى تخصصهما وتوجدهما ، وكذا القول فى الثانيتين إلى ما لانهاية له ، وهو فرض غير مقبول ؛ لما يؤدى إليه من المحالات ، فوجب القول بأن الصفات قديمة(٤).

٦- الصفات وطريقة إثباتها :

هل من طريق لإثبات الصفات إجمالا ، أم لابد من إثبات كل منها على حدة بدليل خاص ؟

يعرض الآمدى لهذه المسألة فى (غاية المرام) فينتقد الطرق التى اتبعها المتكلمون لإثبات الصفات إجمالا ، ويفعل مثل ذلك فى (الأبكار) مع زيادة سنشير إليها فى النهاية، وهى اقتراح طريقة جديدة لإثبات الصفات جملة يمكن أن نسميها « طريقة الكمال » فلنبدأ الآن بنقده لطرق القوم ، ثم نعرض فكرته المقترحة .

الطريقة العامة :

وهى التى سلكها أهل الإثبات كما يقول الآمدى فى (غاية المرام)(٥) ، بل إنها أو أجزاء منها هى طريق المعتزلة أيضا كما سنرى(٦) ، وهى تقوم أساسًا على مبدأ قياس الغائب على الشاهد . ولذا يرفضها الآمدى طبقا لمنهجه الذى سبق بيانه . ولهذا الطريق

(١) انظر : ابن تيمية السلفى ١٠٨ - ١١٨ .
(٢) شرح الأصول ١٨٣ .
(٣) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٤١ .
(٤) انظر : غاية المرام ص ٥٩ - ٦٣ .
(٥) انظر : غاية المرام ص ٤٤ .
(٦) وانظر : شرح الأصول الخمسة ١٥١ - ١٨٢ .

مرحلتان كما يقول الآمدى : « وهو انهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم[١] بالصفات؛ قالوا : العالم فى غاية الحكمة والإتقان، ومثله مع إمكانه لا يصدر إلا عن مريد له قادر عليه عالم به كما هو الحال فى الشاهد ، وإذا ثبتت هذه الأمور لصانع العالم فلا بد أن يكون حيا إذ الحياة شرط هذه الصفات فى الشاهد ، فكذا فى الغائب ، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما ، فإن من لم تثبت له هذه الأشياء يتصف بضدها من عمى وطرش وخرس طبقا لما فى الشاهد أيضا، والخالق منزه عن كل نقص . وهذا هو القدر الذى يتفق فيه المعتزلة والأشاعرة ثم يختلف طريقاهما بعد ذلك .

ويرى الآمدى أن هذا الطريق « مما يضعف التمسك به جدا » على حد قوله، لأنه ينبنى على الاستقراء ثم قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد[٢]. ويفيض الآمدى فى بيان ذلك بما لا يخرج عما عرضناه فى الباب السابق ، وإن كنا نشير هنا إلى تنبيهه إلى خطورة هذا القياس على مبدأ التنزيه ، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع ما فيها من نقص. ويخص[٣] الأشاعرة بنقد خاص لأنهم مع قولهم به يقررون أن الفاعل فى الشاهد مخالف للفاعل فى الغائب، فليس هنا إلا الاكتساب لا الفعل الحقيقى، وإذاً فالموجود فى الغائب، غير الموجود فى الشاهد ، والموجود فى الشاهد غير الموجود فى الغائب ، « فأنى يصح القياس » [٤] ؟! وقد سبقت الإشارة إلى أن الأشاعرة يحرصون بالنسبة لأفعاله تعالى على إبطال حكم هذا القياس على حين يصححونه فى مسائل الصفات، وأن المعتزلة على العكس من ذلك بوجه عام .

ويرى الآمدى أنه متى بطل الأساس الذى يقوم عليه هذا الاستدلال فقد انهارت سائر أجزائه الأخرى[٥] ، وإن كان يواصل نقده له ؛ فإن الأشاعرة زادوا على ما سبق أنه «إذا ثبتت هذه الأحكام فهى لا محالة فى الشاهد معللة بالصفات، فالعلم علة كون العالم عالما ، والقدرة علة كون القادر قادرا، إلى غير ذلك من الصفات ، والعلة لاتختلف شاهدا ولا غائبا أيضا»[٦] . وينقد الآمدى هذه المرحلة أيضًا بأنها ليست إلا ضربًا من ضروب

---

(١) انظر : غاية المرام ص ٤٤ .
(٢) انظر : الابكار ١/ ١٥٥، ب
(٣) انظر : غاية المرام ص ٤٨ .
(٤) غاية المرام ل ١٢٠ .
(٥) انظر : غاية المرام ص ٤٩ .
(٦) غاية المرام ل ١١٩ .

القياس المذكور، وقد عرف بطلانه(١) .

ثم يعترض من جهة أخرى على الأشاعرة، بأن إثبات الصفات عن طريق التوصل إليها من أحكامها يعنى أن الأحكام عند المثبت أعرف من الصفات نفسها، فكيف تعرفون الأحكام بواسطة هذه الصفات وتقولون : القادر هو من قامت به القدرة ؟ أليس فى هذا دور واضح (٢) ؟

ويلاحظ الآمدى أيضاً عدم اقتناع شيوخ الأشاعرة أنفسهم بهذه الطريقة ، ولذا عدل بعضهم(٣) إلى طريقة أخرى ؛ هى ادعاء البديهة والضرورة فى دلالة الإحكام والاتقان على أحكام الصفات ، وادعاء الضرورة أيضا فى دلالة هذه الأحكام على الصفات نفسها . وإذا كان الآمدى يوافق على الخطوة الأولى(٤) . فهو يرى أن الخطوة الثانية ليست إلا من قبيل (التحكم) وإلا فكيف نفسر مخالفة كثير من العقلاء فيها كالمعتزلة والفلاسفة ، وهل نبيح لهم أيضا أن يتمسكوا بالبداهة فيما يقولون(٥)؟

أما فكرة (الأعدام) وعليها يعتمد الشيخ الأشعرى نفسه فى إثبات بعض الصفات -كما سيأتى- فإن الآمدى يرفضها معتمدا على بيان معنى (التقابل) واقسامه ، والمتقابلات هنا تتمثل فى كل من السمع والبصر والكلام من ناحية والطرش والعمى والخرس من ناحية أخرى، وتقابلها هو من قبيل تقابل العدم والملكة، ومعلوم انه لا يلزم من نفى الملكة تحقق العدم ، ولا من نفى العدم تحقق الملكة ، ولهذا يصح أن يقال إن الحجر ليس بأعمى ولا بصير ، نعم إنما يلزم من (العدم) المذكور ارتفاع (القوة) الممكنة للشيء ، والمستحقة له أو لذاتى له ، كما بينا ، والقول بارتفاع مثل هذه القوة فى حق البارى يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وهو غير معقول (٦) . فليس فى يد صاحب هذا الدليل برهان على أن طبيعة ذات البارى تستحق مثل هذه القوى من سمع وبصر وكلام .

أما المعتزلة فإنهم يشتركون مع الأشاعرة فى النصف الأول من الطريق ، وقد عرفنا ما

---

(١) انظر غاية المرام ل ٢١ أ، ب. (٢) انظر غاية المرام ص٤٩ - ٥٠.
(٣) كالباقلانى والجوينى ، انظر : غاية المرام ص ٥٠، والابكار ١/ ٥٥ ب .
(٤) انظر : الابكار ١/ ٢٦٢. (٥) غاية المرام ل ٢١ب .
(٦) غاية المرام ل ٢٢ب ، وانظر : الابكار ١/ ١٥٦، ب و المبين ل ١٥أ

فيه ، ولكنهم ينفردون بالقول بأن هذه الأحكام مستحقة للبارى – تعالى – لذاته ، أو لأمور ثابتة لهذه الذات ليست بموجودة ولا معدومة، وهى ما يسمونه (الأحوال) ، لكنها على أية حال ليست مستحقة له لمعانى قائمة بذاته كما يدعى الأشاعرة(١).

ويهتم الآمدى بإبطال ما يخص المعتزلة من هذه الطريقة ، وهو ادعاؤهم عدم تعليل هذه الأحكام بناء على أنها واجبة لله تعالى، والواجب لا يفتقر إلى علة(٢). ويلاحظ الآمدى بحق أن القوم هنا يعدلون عن قياس الغائب على الشاهد(٣). ولكنه ينتقدهم بأنه إذا كان مرادهم بوجوبها عدم افتقارها إلى علة فهو عين المصادرة على المطلوب وإن كان المقصود أنه لابد منها لواجب الوجود فذلك مما لا ينافى التعليل بالصفة ؛ فإن الشىء قد يكون ملازما لأن علته ملازمة أيضا(٤) . ونجد مثل هذا الرد على المعتزلة فيما بعد عند ابن تيمية(٥).

ثم يعرض الآمدى هنا لمحاولة إمام الحرمين الجوينى الرد على فكرة المعتزلة فى أن الواجب لا يعلل بأن ذلك منتقض طرداً وعكسا(٦) ، وينقدها بأنها قائمة أيضا على مبدأ قياس الغائب على الشاهد ، مع أن « للخصم أن يسلم بثبوت هذه الصفات للبارى – تعالى – على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا على نحو النسبة القائمة بين ذاته وذواتنا ، وإذ ذاك فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين أن يكون الآخر معللا »(٧)، ويتمسك بالرد الذى عرضناه آنفا .

أما ادعاؤهم – أو البعض منهم – للأحوال ، فقد أفرد له الآمدى فصلا خاصا فى غاية المرام(٨) ، كما تحدث عنه فى الأبكار(٩)، وهو ينسب القول بها إلى أبى هاشم الجبائى من المعتزلة وإلى الكرامية ، وبعض الأشاعرة كالقاضى أبى بكر وأبى المعالى

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ص١٨٣ وما بعدها .
(٢) اعتمد المعتزلة فعلاً على هذه الفكرة ، انظر : شرح الأصول الخمسة ١٧٢ ، ١٩٩–٢٠١ ، ونهاية الأقدام ١٨٣
(٣) انظر : الأبكار ١ / ٥٦ وغاية المرام ل ١٢٠ ، ب .
(٤) انظر : غاية المرام ص ٤٧ – ٤٨ . (٥) انظر : الموافقة ٢ / ٢٣٠ ، ٢٣١ .
(٦) انظر : ص ٣٩ من غاية المرام ، وقارن الإرشاد ٨٤ – ٩٠ والأبكار ١ / ١٥٢ .
(٧) غاية المرام ١٢١ . (٨) غاية المرام ل ١٠ وما بعدها .
(٩) انظر : الأبكار ٢ / ١١٤ا وما بعدها .

الجوينى(١)، فأما أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة فقد اشتهر ذلك عنهم(٢). وأما الكرامية فلم أستطع الحصول على نصوص تثبت ذلك إلا أن تكون (الأحوال) عندهم هى المعانى التى تقوم بذاته – تعالى – فتنشأ عنها المخلوقات المختلفة كما نقل عن ابن الهيصم(٣). وأما الباقلانى فنحن نجده فى (التمهيد) يرفض الأحوال بمعناها الاعتزالى ويصفها بأنها غير موجودة(٤)، وقد ذكر الآمدى فى الأبكار أنه تردد قوله فى الأحوال بين النفى والإثبات(٥). وأما الجوينى فإن الشهرستانى ينسب إليه أنه قال بها أولا ونفاها أخيراً(٦)، مع أننا نجده يرفض الأحوال فى كتاب (الشامل)(٧) ويقبلها فى (الإرشاد)(٨) وكتاب الإرشاد متأخر عن الشامل تأليفا(٩).

وبعد مناقشة منطقية حول إمكان تعريف الحال عن طريق الحد أو الرسم(١٠) ينتهى الآمدى إلى أنها «عبارة عن صفة إثباتية لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم»(١١) ثم يذكر أنها تنقسم عندهم إلى معللة وغير معللة، ثم يتجه بعد ذلك إلى مناقشة حجة مثبتى الأحوال :

إن الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلا تتفق فى شىء هو (اللونية) ثم تختلف بعد ذلك فى السوادية والبياضية، وما وقع به الاتفاق غير ما وقع به الافتراق، فاللونية ثابتة وهو المطلوب، ثم إن إنكار الأحوال يفضى الى إنكار القول بالحدود والبراهين، فهى تعتمد على مثل هذه المعانى والأحكام من اللونية والحيوانية والناطقية، واستحالة إثبات صفات الرب – تعالى – إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد(١٢).

فأما بالنسبة للشق الأول فإن اللونية وسائر المعانى الكلية لا وجود لها فى الأعيان،

---

(١) انظر : غاية المرام ص ٢٧ .
(٢) انظر مثلا : الفرق بين الفرق ١٦٤ ١٨٢ والملل والنحل ١/٩٨ – ١٠٨ .
(٣) انظر : نشأة الفكر ١/٦٣٠، ٦٣١ . (٤) التمهيد ص ١٥٣ – ١٥٥ .
(٥) الأبكار ل١/١١٤ ب، ١١٥أ. (٦) نهاية الأقدام ١٣١ .
(٧) انظر : الشامل ١/٧١، ١٩٦، ٢٠٥ . (٨) انظر : الإرشاد ٨٠-٨٤
(٩) انظر : مقدمة الشامل ١/٧ . (١٠) انظر غاية المرام ل ١٠ أ، ب
(١١) غاية المرام ل ١٠ ب ومثله فى الأبكار ٣/١١٥ أ والمبين ل ١٦ ب .
(١٢) انظر غاية المرام ل١٢ أ.

وإنما هى موجودة فى الأذهان ، يستخلصها العقل من السواد والبياض وسائر الألوان الجزئية المشخصة الموجودة فى الخارج ، واللونية فى السواد ليست زائدة على ذاته من حيث هو سواد بل هى داخلة فى مفهومه وحقيقته ، ولذا فلا يمكن تعقل السواد بدون تعقل اللونية أولا « وما لاتتم الذات إلا به وهو مقوم لها كيف يكون زائدا عليها »(١) ؟، ونحن نثبت هذه الأمور الكلية ولا نقول إنها مجرد ألفاظ وأسماء كما ذهب البعض ، ولكننا لا نقول : « إنها ليست موجودة ولا معدومة ، بل الواجب أن يقال إنها موجودة في الأذهان معدومة فى الأعيان »(٢) وبهذا يتمهد طريق العلم دون حاجة إلى الأحوال بالمعنى الذى يريدون ، ويمكننا أن نثبت كل المطلوبات ومنها الصفات الإلهية، على أن الآمدى يرى أن إثبات الصفات لا يتوقف على قياس الغائب على الشاهد كما زعموا، بل هناك طرق أخرى ، وطريقتهم هذه هى مما يضعف التمسك به جدا، كما سبق أن قال.

وبعد مناقشات غير قصيرة يقول الآمدى : « وإذا تحقق ما ذكرناه . علم منه القول بنفي الأحوال إلا على ما أشرنا إليه من الاحتمال ، ولقد كثرت طرق المتكلمين ههنا فى طرفى النفى والإثبات لكن آثرنا الإعراض عنها شحا على الزمان من التضييع فيما لايتحقق به كبير غرض والله الموفق للصواب »(٣) .

والحق أنها مناقشات غير مجدية ، وهى تتسم بالطابع المنطقى المجرد ، وقد سبق أن نقلنا عن الشهرستانى قوله بأن المعتزلة – وهم أول القائلين بالأحوال – تأثروا فى ذلك بكلام المناطقة عن الأجناس والأنواع ، وأيا ما كان المصدر الذى استمدوا منه هذه الفكرة ومدى علاقتها بفكرة الكليات المنطقية(٤) ، فيبدو لى أنهم لجئوا إليها كحيلة فكرية تتيح لهم إثبات الصفات كأمور وراء الذات أو أحوال لها، دون أن يخرجوا على روح المذهب الاعتزالى نفسه القائمة على التوحيد وانفراد الإله بالقدم ، فإن هذه الأحوال رغم ثبوتها لا توصف بوجود ولا عدم وبالتالى لا توصف بحدوث ولا قدم ، وهى أيضاً تتصل بفكرتهم القائلة « إن العدم ذات » كما هو واضح .

---

(١) غاية المرام ل١١٣ . ب .
(٢) غاية المرام ص ٣٣ .
(٣) غاية المرام ل١١٥ .
(٤) انظر : المنطق الصورى د/ النشار ١٧٨ - ١٨٧ .

ولكن لماذا يقول بها الباقلانى والجوينى ؟ يبدو لى أن ذلك متصل برأى الباقلانى فى أفعال العباد ، فإن قدراتهم تؤثر ، عنده ، فى تلك الأفعال من حيث صفاتها أو أحوالها التى تقع عليها من طاعة أو معصية ، لا من حيث ذواتها ، فإيجاد تلك الذوات يستند إلى إرادة الله وحده ، فالهدف قريب منه عند أبى هاشم ، ولئن صح هذا فإنه يمثل نموذجا لتبادل الأسلحة بين المذهبين المتصارعين منذ وقت مبكر ، وأما الجوينى فيبدو أنه لجأ إليها كطريق لإثبات صفات المعانى عن طريق إثبات أحكامها أولا ، كما ذكر الآمدى فيما سبق .

طريق الكمال :

ولكن إذا كان الآمدى ينتقد طرائق المتكلمين فى إثبات الصفات على وجه الإجمال، فهل يوجد لديه طريق آخر لذلك ؟ إنه يجيب عن هذا بالسلب فى غاية المرام : « فإذا السبيل الدليل فى إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل، وهو أن نذكر فى كل واحدة منها طرفا ونذكر ما يتعلق به من البيان ويختص به من البرهان »(١) .

ولكنه فى الأبكار يقول : « واعلم أن هنا طريقة رشيقة يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية وهى مما ألهمنى الله – تعالى – إياه ، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى ، وذلك أن يقال : المفهوم من كل واحدة من الصفات المذكورة إما أن يكون صفة كمال للموصوف بها وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها . وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد ، فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها فى نفسها وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى –تعالى– بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق(٢) .

والحق أنها طريقة سهلة ولا تخلو من رشاقة كما يصفها الآمدى ، الذى يحرص على إبعادها عن شبهة قياس الغائب على الشاهد بمحاولة إثبات أن هذه الصفات كمالات فى الواقع ونفس الأمر ، بصرف النظر عمن اتصف بها فى الشاهد ، وهو يرد على من عارضه فى ذلك متمسكا بأن هناك بعض الكمالات كالذوق والشم ونحوها ، ومع ذلك لا يطلقونها على الله ، بقوله إنه لابد من أن تكون هذه الصفات كمالات فى نفسها ، أو

---

(١) غاية المرام ل٢٢ب .. ص ٤٢ من القسم الثانى . (٢) الأبكار ١ /٥٧ ب ، ٥٨ أ .

ليست كذلك ، ولا واسطة بين ذلك فى نظر العقل ، وأما ما ذكرتموه فنحن لا نمانع فى أن كل كمال فى المخلوق يجب أن يثبت للخالق إلا أن يستلزم نقصا من جهة ما ، ومن ادعى أن العلم والقدرة وسائر الصفات تجر نقصا إلى ذاته – تعالى – فعليه البيان، وعلينا أن نجيبه فى عرضنا التفصيلى لهذه الصفات واحدة واحدة (١).

ولعل ابن رشد قد سبق الآمدى إلى طريقة الكمال هذه وإن سماها طريقة التشبيه(٢)، كما نجدها أيضا عند النسفى الماتريدى دون تفصيل فى معرض استدلاله على قدم الصفات(٣) ، وفيما بعد نجد ابن تيمية يهتم بهذه الطريقة ويجعلها عمدته الأساسية فى إثبات صفات البارى(٤) ، ومثله فى هذا تلميذه ابن القيم(٥)، وبعض المتأثرين به كابن أبى العز الحنفى(٦)، بل نجد بعض المعاصرين يلجأ إلى هذه الطريقة كالشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية(٧).

بقى أن حديث الآمدى عن هذه الطريقة فى الأبكار قد يلقى ظلا من الشك على ما رجحته من تقدم (الأبكار) على (غاية المرام)، ولكن ما يهون منه أن الآمدى يلجأ فعلا – وعلى وجه التفصيل– إلى طريقة الكمال فى إثبات الصفات فى كتابه (غاية المرام)، كما ستؤكده الدراسة التفصيلية لموضوع الصفات فيما بعد .

٧- هل الصفات متغايرة فيما بينها ؟

تعرض المتكلمون من مثبتة الصفات لهذا السؤال ، واختلفت كلمتهم فى الإجابة عنه – كما يحكى الأشعرى – على ثلاث مقالات : فقال بعضهم : «الصفات تتغاير، وهى أغيار، وليست هى مع ذلك غير البارئ . وقال قائلون : كل صفة لا هى البارئ ولا هى غيره . وقال قائلون : كل صفة لا يقال هى الأخرى ولا يقال هى غيرها ، ولم يقولوا لا هى الأخرى ولا هى غيرها»(٨) ونلاحظ أنهما رأيان اثنان فقط فى علاقة الصفات بعضها بالبعض الآخر : فالبعض يقطع بالتغاير ، وآخرون لا يريدون القطع بهذا ولابنقيضه .

---

(١) انظر : الابكار ١/٥٨ا، ب

(٢) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٣.

(٣) انظر : بحر الكلام ص ١٦ .

(٤) انظر : ابن تيمية الحنبلى ١١١، ١١٦.

(٥) انظر : مدارج السالكين ١/٣١.

(٦) انظر : شرح الطحاوية ٢٩ ، ٤٠ .

(٧) انظر : شرح العقائد العضدية ١٥٧.

(٨) مقالات الإسلاميين ١/٢٣٠ ، ٢٣١.

وقد ورث الأشاعرة هذا السؤال الخطير الذى تنبع خطورته من أنه من الممكن أن يجرهم إلى الاعتزال أو يؤكد عليهم تهمة تعدد القدماء(١)، وقد فر بعضهم من مواجهته عقليا إلى التمسك بالسمع الذى أثبت أكثر من صفة ، يقول الشهرستانى ، مصورا هذا الموقف فى ختام كلامه عن الصفات : « ... ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص فى صفة واحدة أو ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى – رضى الله عنه – منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ . والله الموفق »(٢) .

ويبدو أن بعضهم صرح بعدم تغاير هذه الصفات ورجوعها إلى معنى واحد لا هو نفس الذات ولا غيرها ، وقد أشار الآمدى إلى ذلك فى غاية المرام دون تحديد، وفى كتاب (المضنون به على غير أهله) المنسوب إلى الإمام الغزالى: « يتخيل بعض الناس كثرة فى ذات الله تعالى ، عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال فى الصفات لا هو ولا غيره، وهذا التخيل يقع عن توهم التغاير، ولا تغاير فى الصفات »(٣). ثم يضرب لذلك بعض الأمثلة مؤكدا ألا تغاير بين العلم والقدرة والكلام إلا من حيث الاعتبارات(٤).

وقد نزع الإمام الرازى فى بعض كتبه إلى اعتبار الصفات وجوها للذات أو مجرد نسب وإضافات فاقترب إلى حد كبير من موقف المعتزلة والفلاسفة(٥).

أما الآمدى فيحكى لنا فى (غاية المرام) أن الذى عليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن الصفات النفسية لذات واجب الوجود ، كالعلم والقدرة وغيرها « لا يقال إنها عينه ولا غيره . بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما

---

(١) يشير الغزالى إلى خطورة هذا السؤال من هذه الجهة فى (الاقتصاد) ٥٧٩ ، ولكنه يحاول الإجابة عنه باختيار تغاير الصفات فيما بينها مع وحدة كل منها ذاتها ، ولكنه يشير إلى انه يثير إشكالات عويصة، غير انها اقل من إشكالات اى اختيار آخر ، ولا سبيل إلى حسم مثل هذه الإشكالات فى امر كهذا يتعلق بذات الله وصفاته المتعالية على افهام الخلق . انظر : الاقتصاد ص ٧٩ – ٨١ .

(٢) نهاية الأقدام ٢٣٦ ، ٢٣٧

(٣) المضنون به على غير أهله . ضمن مجموعة القصورالعوالى ص ٣١١ .

(٤) السابق .

(٥) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢١٩ .

للآخر بوجه ما كالزمان والمكان ونحوه، وهذا الكلام بعينه جار فى تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا»(١) وهذا يدل على ان الأشعرى قد اختار الموقف الأخير فيما نقلناه آنفاً عن (المقالات)، وتابعه أكثر اصحابه على ذلك .

ولكنه لا يرضى عن هذا ويعقب على ما سبق بقوله : «وهذا مما لا ارى حاصله يرجع إلى امر يقينى ولا إلى معنى قطعى ، وإنما هو راجع إلى امر اصطلاحى»(٢)، ثم يوضح ذلك بأن الصفات تتغاير فعلا من حيث المفهوم ، فإن المعنى الذى تدل عليه كل واحدة منها غير ما تدل عليه الأخرى ، ويمكن فهمه مستقلا عن غيره ، وهذا أوضح معانى الغيرية(٣).

ولكن هل يعنى ذلك التغاير الحقيقىّ ، أو تعدد الصفات حقيقة ، وهل يجوز لنا التصريح بذلك ؟ إنه يرى ان الشرع لم يبح ذلك(٤) ، فضلا عن انه لا تتعلق به ضرورة اعتقادية، فما على المؤمن إلا ان يثبت الكمالات المختلفة التى شهد لها العقل ونطق بها السمع دون دخول فى هذه المضايق التى وقع فيها بعض الأصحاب فعجزوا عن تحقيق الجواب . ويعرض الآمدى بعد ذلك إجاباتهم مبرهنا على ضعف جواب القائلين بتعددها وتغايرها، ويشير إلى ما يرد عليه من إشكالات، وكذا بالنسبة إلى من قال باتحادها ورجوعها جميعا إلى معنى واحد ، مؤكدا ان الموقف السليم – حتى من الناحية العقلية – هو الإعراض عن مثل هذا البحث الذى لا يوصل إلى يقين ولا يفضى إلى خير، والا يستخفنا تهويل المهولين بمثل هذا السؤال الذى ليس فى يدنا إمكانات الفصل فيه ، بل ولا يهمنا التصدى(٥) له أصلا : «إذا ثبت القول بكونه محيطا بالموجودات وعالما بها ومخصصا لها فى وجودها وحدوثها ، وثبت له غير ذلك من الكمالات المعبر عنها بالصفات ، فهو ما طلبناه وغاية ما رمناه»(٦) .

ولقد اختار الآمدى بذلك التوقف الموقف السليم الذى سبقه اليه ابن رشد ودعا إلى

---

(١) غاية المرام ل ٦١ أ ، ٦٢ ب.
(٢) غاية المرام ٦٢ب .
(٣) السابق .
(٤) نفس الموضع السابق .
(٥) انظر : غاية المرام ل ٥١ أ - ٥٣ ب.
(٦) غاية المرام ل ٥٢ ب

الأخذ به فى مثل هذه المضايق ، يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم – فى مقدمته لمناهج الأدلة – : « فليس من شأن العامة ولا المتكلمين إذًا أن يشغلوا انفسهم بما لا طاقة لهم به ، وينبغى لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات » ، وأن يدعوا رجال البرهان والفلسفة يقررون هذه الحقيقة الكبرى وهى أن الصفات لا يمكن إلا ان تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، وأما فى حقيقة امرها فهى فوق مستوى عقولنا جميعا . وهذه حقيقة يرى ابن رشد أنه من الواجب الا يصرّح بها للجمهور لا لأنها خاطئة ، ولكن لأنهم يعجزون عن فهمها »(١) .

ونختم بذلك هذه المسائل التمهيدية بعد أن اتضح لنا موقف الآمدى من مسألة الصفات ومشاكلها الرئيسية بصفة عامة . ويتبين لنا منها دقته فى النظر وجرأته فى نقد شيوخه الذين يجلهم ويقدرهم كالباقلانى والجوينى والشيخ الأشعرى نفسه ، ونزعته التنزيهية الواضحة ، وحرصه فى نفس الوقت على تأكيد الكمالات الإيجابية للذات الإلهية التى يسميها (الصفات النفسية) ، أى أنه بعبارة أخرى يحرص على الجمع بين طريقى « التشبيه والتنزيه » ؛ أعنى طريقي الإثبات والنفي، ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم .

* * *

(١) مناهج الأدلة المقدمة ص ٤ .

المبحث الثالث

الصفات النفسية أو معرفة الإثبات

تمهيد عام :

إذا كانت معرفة حقيقة ذات الله – سبحانه– غير ممكنة للعباد، فليس معنى ذلك أن المعرفة به تعالى – ولو على وجه الإجمال – مستحيلة ، أعنى المعرفة الممكنة فى الحياة الدنيا، بل هى متاحة لكل عاقل، أو بالأحرى واجبة على كل مكلف، فى نظر الآمدى وغيره من المتكلمين .

والطريق إلى هذه المعرفة الممكنة الواجبة فى الوقت نفسه – الممكنة بالعقل والواجبة بالشرع – مكون ، فيما يرى الآمدى ، من مرحلتين : أولاهما مرحلة الإثبات أو التشبيه ، اى إثبات كل كمال أخبر به الشرع، وحكم العقل بأنه كمال فيمن يتصف به، لله سبحانه؛ إذ لا يعقل أن يكون الخالق أنقص من المخلوق ، ولكن مع مراعاة التفرقة بين صفات المخلوق وصفات الخالق ، حتى فيما هو من قبيل الكمالات .

والثانية هى (مرحلة التنزيه) وهى سلب كل سمات النقص والقصور التى نجدها فى البشر وفى سائر الموجودات المادية ، الكائنة الفاسدة ، المحصورة فى المكان والزمان، عن الله – سبحانه – الذى هو مبدأ الكائنات وخالق ما سواه من الموجودات ، والمتعالى فوق كل القيود والحدود التى تخضع لها المخلوقات.

ومن ثم نجد الآمدى – فى كتابه غاية المرام – يجعل كلامه عن صفات الله سبحانه – بعد أن أثبت وجوده – فى قانونين : أحدهما (فى إثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها من أهل المقالات)(١) ، والآخر فى (إبطال التشبيه وبيان ما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه) وإن كان قد فصل بينهما بالحديث عن (وحدانية البارى تعالى)(٢) فى قانون مستقل ، وهو ، ولا شك ، من قبيل معرفة التنزيه ؛ إذ هو يهدف إلى سلب التعدد عن ذات البارى تعالى .

كما نجده فى الأبكار يفرد فصلا لإثبات الصفات النفسية(٣)وآخر لما لا يجوز على

(١) انظر ص ٢٧ وما بعدها من غاية المرام

(٢) انظر ص ١٤٩ من غاية المرام

(٣) انظر الأبكار ١/ ٥٤ أ.

البارى تعالى(١) · إنها طريقة التشبيه والتنزيه التى دعا إليها ابن رشد وأثبتها فى كتابه (مناهج الأدلة)(٢) وفطن لها الماتريدى والغزالى أيضا(٣) من قبل .

والآمدى يركز على كلتا الطريقتين فى التعرف على الله – عز وجل – بصورة متوازنة إلى حد ما رغم أشعريته الواضحة ، وقد سبق أن لاحظنا من قبل عند الحديث عن (أخص وصف الله) أن الروح الأشعرية أميل إلى تأكيد الصفات الإيجابية أو المعنوية الزائدة على الذات، من أجل تأكيد وتعميم القدرة والإرادة الإلهيتين ، بينما تنزع الروح الاعتزالية إلى تأكيد التنزيه والتفريد والتوحيد ، وتعمد من أجل ذلك إلى التركيز على الصفات السلبية والتسوية بين سائر الصفات والذات الإلهية ، ولكن الآمدى كانت له – فيما يبدو – أسبابه الخاصة للعناية بكلتا الطريقتين ، والمزج بين روحى هاتين المدرستين .

فهو من جهة يرى أن (التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية ، ككونه لا حد له ولا نهاية له ولا جسم ولاعرض، ونحوه)(٤) ،وذلك (لأن السلب عدم محض، وذلك لا تأثير له فى التمييز والتخصيص، إذ ما ليس بشىء لا يكون مستوعبا لما هو شىء ، ولأنه لا فرق بين قولنا إنه لا مميز وبين قولنا إن المميز عدم)(٥) . كما أن النسب والإضافات لا تكفى أيضا لهذا التمييز : « قد بينا أن الاختلاف يستدعى مميزا ، وما قيل من أنه يجوز أن يسند إلى النسب والإضافات فمندفع »(٦) · وهذه فكرة جليلة عنى بها ابن تيمية من بعد ، حيث قرر أن الكمال الحقيقى لا يكون إلا أمرا وجوديا ، وأن الامور السلبية لا تكون كمالا إلا إذا تضمنت أمرا وجوديا ، إذ العدم المحض ليس بشىء فضلا عن أن يكون كمالا، ولذا فهو ينتقد الفلاسفة والشيعة والمعتزلة ، بل والأشاعرة أيضا؛ لإسرافهم فى السلوب التى يرى هو أنها ليست من شأن الموجود الحقيقى ، فإن الذى تنحصر صفاته فى السلوب هو العدم المحض ، (٧) وقد امتدت هذه الفكرة فى تلاميذه

(١) انظر : الابكار ل ١ / ١٤٢أ وما بعدها.
(٢) انظر مناهج الادلة – المقدمة ص ٤٤ – ٤٨ ، ١٦٨ ، ١٧٠ – ١٧٦ .
(٣) أنظر مقدمة مناهج الادلة ص ٤٤ ، فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٧ .
(٤) انظر : الابكار ١ / ٥٠ ب وقارن المقصد الاسنى ص ٦ ، ٢٧ .
(٥) الابكار ١ / ٥٠ ب. (٦) غاية المرام ل ١٣٤ .
(٧) انظر : ابن تيمية السلفى ١١١ – ١١٦ وانظر : نقض المنطق ٥٠ ، ٣٢ والعقيدة الواسطية ٣ ، ٤ وعقيدة اهل السنة ٢٣ .

والمتأثرين به[١] .

ولعل هذا المعنى هو الذى حدا بالمعتزلة، بعد شيخهم واصل إلى أن يعدلوا عن موقفه من الصفات الإيجابية خشية أن يفضى بهم ذلك إلى التعطيل وإلى جعل الإله فكرة مجردة لا مضمون لها ، فمالوا إلى إثبات اثنتين منها، ثم إلى أكثر من ذلك ، وإن عبروا عنها بالأحوال . وقد نبه إلى هذا التحول ومغزاه أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لكتاب (مناهج الأدلة)[٢].

ولذا فنحن نستطيع القول بأن علماء أهل السنة ومتكلميهم، من مثبتة الصفات، كانوا مدفوعين الى تأكيد هذا الجانب الإيجابى من صفات الله – عز وجل – لا لمجرد الخضوع للنصوص الواردة فى ذلك؛ فإن هذه النصوص تضم من أمثال قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ و ﴿ قل هو الله أحد – السورة ﴾ الكثير أيضا ، ولا غفلةً عن القاعدة التى تقضى بالتفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فهم جميعا على اختلاف مذاهبهم يحاربون التشبيه والتمثيل ، ولكن من اجل مقاومة تيار النفى الذى شاع لدى الفلاسفة والمعتزلة والشيعة المتأخرين، وخاصة لدى الفلاسفة الذين تأثروا بالتصور الأرسطى للإله أو العلة الأولى المتعالية على كل ما يتصل بالوجود المادى حتى لا تكاد تعرف من أمر العالم شيئا – لأنهم يجدون أن الذات الإلهية التى تطالعنا من القرآن الكريم ذات عالمة قادرة فعالة مريدة مهيمنة على الملك والملكوت ، تمد بفضلها ورعايتها كل كائن فى هذا الوجود ، وتعنى بشأنه وتمسك الكون كله ان يزول ، وتفصل فى أمره بدءاً ونهاية ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون ﴾[٣].

ومن جهة أخرى فإن الآمدى يحرص على التنزيه، حتى نجده بين الأشاعرة فى أقصى طرف التنزيه، فهو يرى أنه لا يمكن أن يكون لله تعالى (وصف معين) هو أخص صفات ذاته يميزها عن سواها ، وحتى لو وجد هذا الوصف فإنه لا يمكننا إدراكه ، وذلك لأن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفسها ، لا لأنها تختلف عنها بالصفات فحسب[٤] . وهو

---

(١) انظر : شرح الطحاوية ٤٣..٤٩ وإيثار الحق ١٢٩، ١٣٠ واجتماع الجيوش ٣٣–٣٥ ، ١٦٤ .

(٢) مقدمة مناهج الأدلة ٣٨ ، ٣٩ . (٣) سورة القصص (٨٨) .

(٤) انظر ما سبق فى هذا الفصل عن أخص وصف الله .

أيضا يقف من الصفات الخبرية موقفا متطرفا فينفيها جميعا كصفات قديمة ، ويؤولها إلى معان أخر من الاستيلاء والغلبة والعلو المعنوى والقرب الروحى ونحو ذلك ، مخالفا بذلك القدماء من شيوخ المذهب كالأشعرى والباقلانى . وهو يرفض كل تغير فى الذات الإلهية ويعارض أقرب أسلافه إليه ، وهو الإمام الرازى ، فيما رآه بشأن حلول الحوادث فى ذاته تعالى ، مما سنبينه فيما بعد .

لقد بدأ الأشاعرة يستخدمون سلاح التأويل ، ويقتربون من المعتزلة بوضوح فى هذا الصدد بعد الباقلانى ، وكان للجوينى دور بارز فى هذا الشأن ، استمر على يد تلميذه الغزالى ، حتى إذا جاء الرازى وألف (تأسيس التقديس) الذى اعتبره ابن تيمية (تقديس الجهمية) ضاقت مسافة الخلف بين الأشاعرة والمعتزلة إلى حد كبير ، وللآمدى دور واضح فى هذا كما سنبينه فيما بعد .

والآمدى يصر على وصف هذه الصفات الإيجابية بالنفسية ، مع أنها عند الأشاعرة تسمى كثيرا بالصفات المعنوية لدلالتها على معان مغايرة للذات قائمة بها عندهم . أما النفسية فهى عندهم (كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف)[١] كما يقول الجوينى فى الإرشاد، ويمثل لها بالتحيز للجوهر ، والوجود لله تعالى وقدمه وبقائه . ومثل هذا التقسيم للصفات عند الأشاعرة وتحديد المراد بالنفسية والمعنوية ، نجده عند ابن رشد[٢] . ولكن الآمدى يخرج على هذا المصطلح ربما لتأكيد أن هذه الصفات، وإن كانت مغايرة للذات فى المفهوم ، هي داخلة فى مفهوم لفظ الجلالة، والمقصود بالإله المعبود إنما هو مجموع الذات وهذه الصفات القائمة بها.

* * *

(١) انظر : الارشاد ص ٣٠ وانظر أيضا ص ٦١ وما بعدها .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٦٥ ، ١٦٦

(١) صفة الإرادة

أ- الآراء حولها :

يبدأ الآمدى أبحاثه حول هذه الصفة فى (غاية المرام)(١) وفى (الأبكار)(٢) ببيان موقف المفكرين المسلمين منها :

أ- فأهل الحق - ويبدو وأنه يقصد بهم الأشاعرة وأهل الحديث والسنة من مثبتى الصفات الإيجابية - يقولون إنه -تعالى- مريد على الحقيقة ، أى أنهم يقولون بالإرادة صفة وجودية قائمة بذاته تعالى .

ب- وأما الفلاسفة والمعتزلة والشيعة فيذهبون إلى أنه -تعالى- غير مريد على الحقيقة ، ولكن الآمدى يحدد حكمه هذا فيقول ما خلاصته :

معنى كونه مريدا عند الفلاسفة المسلمين صدور أفعاله عنه دون كراهية أو جبر ، وقد وافقهم على ذلك النجّار من المعتزلة والذى يعرضه الآمدى هنا عن الفلاسفة يتسم بالإنصاف والأمانة ، وهو ما نجده فى كتب الفارابى وابن سينا(٣) وفى الدراسات الحديثة عن القوم (٤)، أما كلمته « غير مريد على الحقيقة » فليست حكاية لمذهبهم بقدر ما هى حكم شخص متأثر بالموقف المذهبى .

٢- وأما المعتزلة فإنه يفصل مواقفهم على النحو التالى :

- ذهب النظام والكعبى إلى أن إرادته -تعالى- لأفعاله خلقه لها ، ولأفعال العباد أمره بها . وهو أيضا نقل دقيق لآرائهما(٥) . وإن كان الآمدى فى (المآخذ) ينقل عن الرازى أن الكعبى والجاحظ وأبا الحسين قالوا بأن الإرادة هى داعية الإحسان(٦) .

- وأما الجاحظ فإنه أنكر الإرادة فى الشاهد وفسرها بعدم السهو والغفلة من الفاعل

(١) انظر: ص ٥٢ من غاية المرام . (٢) انظر: الأبكار ١ / ٦٤ ب وما بعدها
(٣) انظر : عيون المسائل للفارابى ص ٥ والإشارات ٣ / ٥٦١
(٤) انظر : مقدمة مناهج الادلة لاستاذنا د/ قاسم ص ٦١ ، ٦٢ ونظرية المعرفة عند ابن رشد له أيضا ٢٦٣، ٢٦٤ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين د/ الالوسى ٥٦ = ٦٣ .
(٥) انظر: الملل والنحل ١ / ٦٩ ، ٨٢ ونشأة الفكر ١ / ٥٦٦ (٦) المآخذ ل ١٣٩

، وهذا يتفق مع ما يذكره الشهرستاني[١] ، وإن كان هو والبغدادى ينسبان إليه القول بأن نصيب الإنسان من فعله ليس إلا الإرادة [٢]، وذلك عند بيانهما لموقفه من خلق الأفعال .

– وأما البصريون من المعتزلة فقالوا : إنه –تعالى– مريد بإرادة قائمة لا فى محل ، وهذا هو ما حكاه الأشعرى فى (المقالات) عن أصحاب أبى الهذيل[٣]. ولعله يرى أن الشيعة كالمعتزلة ، إذ تبنى متأخروهم أكثر آراء المعتزلة .

٣– وأما الكرامية فقالوا : إنه –تعالى– مريد بإرادة حادثة فى ذاته، فخلق الإرادة أو القول فى ذاته يستند إلى القدرة القديمة وليس محدثا بإحداث، بل هو حادث غير محدَث، فقد فرقوا بينهما[٤]. وهذا يتفق مع ما ينسبه غيره إلى أصحاب هذا المذهب ذى النزعة التشبيهية الواضحة[٥].

ب– تعريفها :

يرى الآمدى – إزاء هذه الاختلافات الواسعة – أنه لابد من تعريف الإرادة؛ «ليكون التوارد بالنفى والإثبات على معنى واحد »[٦] فيشير إلى تعريف الأصحاب لها بالقصد إلى المراد ،أو إيثار المراد ، أو اختيار الحادثات، أو المشيئة المجردة وينسبه للبلاقلانى . ثم ينتقدها جميعاً من نواحٍ عدة ، منها أنها جميعًا تعريفات لفظية [٧]، وأن التعريف الثانى يشعر بسابقة التردد بين أمرين أحدهما آثر من الآخر «والإرادة أعم من ذلك ، فإنها قد تكون حيث لا تردد »[٨] . وهذا النقد يذكرنا بتعريف ابن رشد للإرادة الإلهية بأنها الاتجاه إلى أفضل وضع ممكن مباشرة ، وبلا سبق تردد كما هو الحال فى الشاهد[٩] ، ولكن الآمدى وإن نفى التردد كابن رشد فهو أيضًا ينفى الحكمة والغرض عن أفعاله – تعالى – بخلاف ابن رشد الذى يرى أن ذلك النفى مما يتنافى مع الكمال الإلهى[١٠].

---

(١) الملل والنحل ١ /٩٤ ، ٩٥. (٢) الملل والنحل ١ /٩٥ والفرق بين الفرق ١٦٠ ، ١٦١.
(٣) انظر: مقالات الإسلامين ١ /٢٤٤ ، ٢٤٥. (٤) انظر : غاية المرام ل ٧١ ب.
(٥) انظر: الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ٢٠٥ ونشأة الفكر ١ /٦٣٥ ، ٦٣٦.
(٦) الأبكار ١ /١٦٥. (٧) نفس المصدر والصفحة. (٨) الأبكار ١ /١٦٥. .
(٩) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٠٠ ٢٠٥ ومقدمة مناهج الأدلة ٦١ ، ٦٢. (١٠) السابق

ويختار الآمدى في تعريفها أنها « عبارة معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر »(١) ، ثم يفرق بينها وبين القدرة وسائر الصفات ، وبينها وبين الشهوة والتمنى والعزيمة والرضا(٢) .

جـ- الاستدلال عليها :

يغفل الآمدى تمامًا استدلال الأشعرى : لو لم يكن الله تعالى مُتَّصفًا بالإرادة لاتّصف بأضدادها من السهو والكراهة والآفة (٣) ؛ لأن الضدين قد يرتفعان معًا كما سبق(٤) .

وينزع الآمدى (فى الأبكار والمآخذ) إلى الاستدلال الذى شاع لدى الأشاعرة بعد شيخهم؛ وهو أنه قد ثبت أن لهذا العالم مبدعا وفاعلا ، وهذا المبدع الفاعل إما أن يكون فى فعله مختارا أو موجبا، وإذا بطل الإيجاب ثبت الاختيار ، والشواهد تدل على الاختيار، ومن أبرزها أن فعل الموجب لا يتنوع، بل يسير على وتيرة واحدة ، وإذًا فالله مريد مختار .(٥) وهو استدلال لابأس به لولا ما يرتبط به من فكرة الإمكان التى انتقدها ابن رشد وغيره (٦) .

أما فى غاية المرام فنجده يطبق (قاعدة الكمال) فيقول : لو لم يصدق كونه ذا إراده لصدق أنه ليس بذى إرادة ، وكل ما ليس بذى إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه شاهدا، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له ، وأن من لم يتصف به - شاهدا أو غائبا- أنقص ممن هو متصف به، وإذًا فلو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أنه أنقص ممن هو ذو إرادة، وكيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق؟! إن البديهة تقضى بردّ

(١) الابكار ١/١٦٥ ب

(٢) انظر: الابكار ١/٦٥ ب ، ٦٦ ا والمآخذ ل ٣٨ ب ، ٣٩.

(٣) انظر: اللمع ص ٣٧ - ٤٠ ومقدمة مناهج الأدلة ٣٨.

(٤) انظر : ما سبق فى الاحكام العامة للصفات فى نقد هذه الطريقة .

(٥) انظر الابكار ١/٦٦ ب والمآخذ ل ٣٩ ، ا ، ب وقارن بالإرشاد ١٣١ ، ١٣٢، ٩٤ والاقتصاد ص ٦٠ .

(٦) انظر مناهج الأدلة ص ٢٠٠ - ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ والخيال عند ابن عربى، لاستاذنا الدكتور قاسم ص ٧٠ ، ٧١.

ذلك وإبطاله (١).

وهذا استدلال بسيط ومقنع، لولا أن الآمدى عرضه فى أقيسة منطقية متوالية شرطية مرة واقترانية مرة أخرى ، تتخللها مصطلحات الموضوع والمحمول والرابطة والكبرى والموجبة والسالبة والمادة والصورة، مما قلل من قيمته وأضعف من أثره .

د- إيضاحات :

ويفرغ الآمدى بعد ذلك لتوضيح هذا الاستدلال الأخير عن طريق الإجابة عن بعض التساؤلات حوله، وللرد من خلال ذلك على بعض وجهات النظر الكلامية التى سبق عرضها بشأن حقيقة الإرادة :

١) هذا الاستدلال مبنيٌّ على تحقق الإرادة فى الشاهد، أى إرادة الإنسان ، وأنها كمال لصاحبها، فبم الرد على ما ينسب إلى الجاحظ من إنكارها ؟

ويجيب الآمدى عن هذا السؤال ببساطة : كل عاقل يجد من نفسه القصد والعزم، كما يحس فى باطنه بقدرته وعلمه ، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا ، وقد ذكر ابن الوزير فى إيثار الحق « أن هذا القدر من معنى الإرادة لاخلاف عليه »(٢).

٢) إذا وجب أن نصف الله – تعالى – بكل كمال فى خلقه فما هو قولكم فى الشم والذوق وغير ذلك من الكمالات الموجودة فى الشاهد ؟

والآمدى لا يمانع – ويحكى ذلك عن المحققين – فى إثبات سائر الكمالات لله ، لكن بشرط انتفاء الأمور المادية المقترنه بها فى الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم، وهما محالان على الله . غاية ما فى الأمر أنه يتحرج من إطلاق ذلك على الله – تعالى – لعدم ورود الإذن الشرعى بذلك؛ مما يؤكد ما أشرت إليه فى الباب السابق – بشأن موقفه من الدليل السمعى – أن أساس الصفات عنده هو قيام الدليل العقلى مع الإذن الشرعى، كما هو الحال عند الغزالى وابن تيمية أيضا (٣).

---

(١) انظر: غاية المرام ل ٢٣ أ ، ب .

(٢) انظر : الغاية ل ٢٤ أ والأبكار ١ / ٦٥ أ وإيثار الحق ٢٤٧ .

(٣) انظر : ص ٥٤ من غاية المرام، ومجموعة الرسائل والمسائل ١ / ٤٦ والاقتصاد ص ٦٧ .

٣) إذا سلّمنا بما سبق فهل معنى ذلك أن إرادة الله – تعالى – من جنس الإرادة فى الشاهد ؟

وهنا يجيب الآمدى : لنا أن نقول بالمجانسة ، وغاية ما يترتب عليها احتياجها – كما فى الشاهد – إلى المحل المقوم، وذلك مما لا نأباه . وقد سبق للآمدى أن قبل وصف الصفات بالإمكان بمعنى الحاجة إلى الذات كمقوم لا كفاعل أو مؤثر (١).

ولنا أن نقول بعدم المجانسة ، فإن ذاته لا كالذوات وصفاته لا كالصفات ، ولا عبرة بمن يقول : إن إرادةً من جنس آخر هى شيء غير مفهوم ولا متصور ، فإن وجوده تعالى مخالف للوجودالممكن من حيث الوجوب والاستمرار أزلا وأبداً ولا مثيل لذلك فى الشاهد ، ومع ذلك فإن العقل يتصوره بل يثبته بالدلائل المختلفة(٢). وهذا الجواب الأخير هو الجواب الصحيح المتّفق مع النزعة التنزيهية عند الآمدى، أما الأول فينطوى على نوع من المماثلة بين الغائب والشاهد ، وليت الآمدى تخلّص من الروح الجدلية التى تدعوه إلى تشقيق الاحتمالات وتكثير الحجج دون موجب أو جدوى، واقتصر على الجواب الحاسم القائم على عدم المجانسة .

ثم يعرض الآمدى لبعض التساؤلات الأخرى، مثل : لماذا لا تكون الإرادة عبارة عن سلب الكراهية والإجبار كما قالت الفلاسفة ؟ ويجيب : لأن السلب عدم وليس بكمال حقيقى ، وهو جواب مشتق من قاعدة الكمال التى سبق الحديث عنها .

ومثل : لماذا لا تكون الإرادة قائمة لا فى محل كما قال بعض المعتزلة ؟ ويجيب الآمدى بأن مثل هذه الإرادة إن كانت حادثة فسيفضى الأمر إلى التسلسل وأن يكون مريدا بإرادة ليست فى ذاته، وكلاهما باطل، وإن كانت قديمة بقى المحظور الآخر وهو تعدد القدماء (٣)، وهذا قريب مما نجده عند الغزالى والشهرستانى(٤).

هـ- صعوبات القول بالإرادة القديمة الشاملة :

هناك صعوبات يثيرها القول بقدم الإرادة وعمومها ، يأتى بعضها من الوسط الفلسفى

(١) راجع ما سبق في الأحكام العامة للصفات.

(٢) انظر : هذا الجواب بشقيه فى ص ٥٥، ٥٦ من غاية المرام . (٣) انظر: ص ٥٦ من غاية المرام .

(٤) انظر: الاقتصاد ٦٣ ونهاية الأقدام ٢١٥ – ٢١٦.

والبعض الآخر من المتكلمين :

١- فمن الصعوبات التى يثيرها الفلاسفة قولهم(١) : إذا كان المخصص قديما فنسبة الأوقات والأحوال إليه واحدة ، فما الذى رجح وقتا على وقت أو حالا على حال ؟ وهو سؤال خطير ينشأ عن تمسك الأشاعرة بقدم الإرادة وبحدوث المرادات فى نفس الوقت ، وهما أمران يصعب الجمع بينهما فى أكثر العقول ، كما لا حظ ذلك ابن رشد(٢).

ويتصل هذا الاعتراض بمسألة العلة التامة التى سيعرض لها الآمدى فى حدوث العالم وهو يتشبث فى الإجابة عنه – هنا وهناك – بمفهوم الإرادة عند الأشاعرة وأنها عبارة عما يتأتى به التخصيص لا ما يلازمه التخصيص . وإذًا فليس قدم الإرادة مستلزما بالضرورة قدم المخصص بها . والسؤال خطأ من أساسه ؛ لأن من يقول : لم كانت الإرادة مخصصة كمن يقول لم كانت الارادة إرادةً أو الإنسان إنساناً ؟ وهو غير مقبول(٣).

وهذا الرد يتفق مع روح المذهب الأشعرى فى تصوره للإرادة الإلهية اختياراً مطلقا لا يخضع لغائية أو حكمة أو مرجع من خارج تلك الإرادة نفسها . وقد نجد أصل هذا الرد عند الشيخ الأشعرى نفسه(٤) ، وهو موجود لدى أكثر أتباعه(٥).

ويذكر بعض الباحثين أن مثل هذا الجواب قد ظهر فى اللاهوت المسيحى منذ القرن الرابع الميلادى عند القديس أو غسطين ويوحنا النحوى بعده (٦).

وأيا ما كان الأمر فهو جواب غير حاسم ويشبه أن يكون هروبا من المشكلة ، وقد انتقده ابن رشد كما ذكرته آنفا وابن تيمية أيضا (٧). ويبدو أن الآمدى يحس بأن جوابه غير حاسم، فليجأ إلى إلزام الفلاسفة بمثل هذا الإشكال فى قولهم بقدم المؤثر وتراخى أثره، حيث أسندوا كل ما يحدث ويتجدد فى هذا العالم إلى الإرادات النفسية القديمة

(١) انظر: النجاة لابن سينا ص ٢٥٢

(٢) انظر: مناهج الأدلة ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ومقدمته ص ١٤ ، ١٥ ، ٦١ ، ٦٢

(٣) انظر: ص ٦٠ من غاية المرام . (٤) انظر: اللمع ص ٣٧ ، ٤١

(٥) انظر: مثلا نهاية الاقدام ٤٠ ، ٤١ والاربعين للرازى ص ٥٣ والمحصل له ص ٩١ – ٩٧ والاقتصاد للغزالى ص ٦٤ والابكار ١ /٤٧ ب (٦) انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١١٨ ، ١١٩.

(٧) انظر: ما سيأتى فى قدم العالم وحدوثه ، والموافقة ١ /٢١٥، ٢١٦.

للأجرام الفلكية ، ولم يلزم من قدمها قدم مفعولاتها[١].

٢- وصعوبة أخرى يثيرها الفلاسفة أيضاً : لو صح تفسيركم للإرادة لكان البارى - تعالى - قاصدا لمفعولاته ومراداته طالبا لها، وهذا يتضمن أنه متكمل بفعلها مستفيد به شرفا [٢]. ويجيب الآمدى بأن ذلك إنما يلزم القائلين بالغرض الموجبين للصلاح والأصلح على الله، أما نحن فنقول إنه تعالى ويتقدس عن الأغراض التى إن وجدت فهى عائدة إلى المفعول المرجَّح لا إلى الفاعل المرجِّح[٣].

ثم يحاول إلزام الفلاسفة أيضا بقولهم : إن الأنفس الفلكية هى المخصصة للحركات الدورية بإرادتها ومعنى ذلك أن يتوقف كمالها على حصول معلولها أى أن يتوقف كمال الأشرف على المشروف . ويضيف أنه إلزام « لاخلاص لهم منه »[٤].

٣- ومن الصعوبات التى يثيرها المعتزلة قولهم : لو كانت الإرادة صفة نفسية لما تعلقت ببعض الإرادات دون البعض، وهو مبنى على رأيهم فى أن الإنسان مريد لأفعال نفسه وأن الله لا يريد الشرور ولا الظلم ولا المعاصى [٥].

ويسارع الآمدى إلى معارضتهم بمثل حجتهم : ونحن نقول لكم إن القدرة صفة نفسية قديمة عندكم، ومع ذلك فقد زعمتم أنها لا تتعلق بأفعال العباد . فهذا السهم إنما يصيبكم أنتم، أما نحن فنقول بأن كل كائن ومحدَث فهو بإرادة الله - تعالى - وقدرته، ولو حدث شيء بدون إرادته لكان - سبحانه - أنقص ممن تعلقت به إرادته من المختارين . أما القول بأن مريد الشر شرير ومريد الظلم ظالم فسبيل الرد عليه : أن إرادة الله -تعالى- إنما تتعلق بالأشياء من حيث وجودها بدلا من عدمها، وهى لا توصف من هذه الناحية بالشرية ، بل إن الشر نفسه ليس وصفا ذاتيا للأشياء ، ولا هو أمر وجودى ، بل هو معنى نسبى وأمر إضافى. ثم لندع أفعال العباد جانباً ، فما قولكم فى الزلازل والكوارث الكونية ؟

(١) انظر : ص ٦٣ من غاية المرام ، والأبكار ١ /٤٧ ب.

(٢) انظر الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ٣ /٥٥٤ - ٥٥٩

(٣) انظر ص ٦٣ من غاية المرام .

(٤) انظر ص ٦٤ من غاية المرام ، والأبكار ١ /١٦٢ أ ، ب

(٥) انظر ص ٦٥ من غاية المرام ، والأبكار ١ /١٦٨ أ ، ب ومناهج الأدلة ص ٥٦ .

ألستم تنسبونها إلى الخالق وتحاولون التماس الحكمة من ورائها ؟ فما الفرق بين الأمرين ؟ على أنكم فى هذه المسألة تجرون على قياس الغائب على الشاهد، وهو غير مقبول ؛ لأن الواحد منا إنما يوصف بما سبق لأنه يخالف العرف أو المصلحة أو الشريعة وكل ذلك غير متحقق بالنسبة إليه تعالى(١) . وفى هذا الرد أفكار أشعرية وفلسفية واضحة ، وهو قريب مما نجده عند ابن سينا والغزالى وابن رشد(٢) وابن عربى أيضا(٣).

ثم يعرض لتمسك المعتزلة ببعض النصوص من نحو قوله تعالى : ﴿ وما الله يريد ظلما للعباد ﴾(٤) وقوله سبحانه : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾(٥) قائلا إنها ظواهر نقلية « لا يسوغ التمسك بها فى مسائل الأصول »(٦) ثم يفرق بين الأمر والإرادة أو بين التكليف والخلق ، فالأول خاص بالحسن والمحبوب والمرضي والثانى عام لكل شىء يوجد . وعلى هذه القاعدة يمكن فهم هذه النصوص دون تعارض(٧) ، وهى فكرة قيمة نجدها عند ابن تيمية بشكل واضح فيما يسميه الإرادة القدرية والإرادة الشرعية ، وإن كان هذا الأخير ينسبها إلى الجنيد (٨) .

٤- أما قول المعتزلة : إن الإرادة السابقة على المراد لا تكون إلا عزما وهو يتضمن سبق الفكر والتردد، فإن الآمدى يراه تحكما ؛ فإن الارادة هى تخصيص الممكنات ، وذلك لايستلزم التردد الذى هو نقص لا ينبغى أن ينسب إلى الله - تعالى - على أن هذا التردد إن كان لازما فى إرادة الإنسان « فإنه غير لازم فى حق الغائب كما سلف »(٩) .

و - وحدة الإرادة :

ثم يعرض الآمدى لبيان وحدة الإرادة وعدم تعددها فى ذاتها بتعدد متعلقاتها من

---

(١) انظر ص ٦٦ من غاية المرام .

(٢) انظر : الإشارات ٣/٧٢٩ - ٧٤٦ والنجاة ٢٨٤ - ٢٩٠ والمقصد الأسنى ص ٣٦ ومناهج الأدلة - المقدمة ص ٦١

(٣) انظر : الفتوحات المكية ١/٤٦ ، ٤٧ .

(٤) جزء من الآية ٣١ من سورة غافر.

(٥) جزء من الآية ٧ من سورة الزمر .

(٦) ٦٩ من غاية المرام.

(٧) انظر: الأبكار ١٦٦ أ - ١٦٧ .

(٨) انظر : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٩) غاية المرام ص ٦٩ ..

المرادات المختلفة كما زعم البعض (١) ؛ فإن التعدد فى المتعلقْ لايعنى تكثر المتعلّق أو تعدده ، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددا لا يوجب تعددها فى نفسها . « وهذا هو الأقرب الى الإنصاف والأبعد عن الاعتساف ، من جهة أن العقل قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تقصير والقول بتكثرها إفراط، وكلاهما خارج عن حوزة الاحتياط » .(٢) فضلا عن أنه مما لم يشهد له دليل عقلى ولا نص شرعى .

ويفيض الآمدى فى بيان وحدة الإرادة ، ويبدو أنها مسألة هامة منذ نشأة المذهب الأشعرى فابن تيمية ، الذى يميل إلى تجدد الإرادات مع قدمها من حيث الجنس(٣) ، يقول مستنكرا عن ابن كلاب والأشعرى: إنهما أثبتا الصفات، مع القول بآن كلا منها واحدة لا تعدد فيها ، فإرادة واحدة وعلم واحد الخ وأنهما – مع آخرين – يقولان بأن « جميع الحادثات صادرة عن هذه الإرادة الواحدة العين المفردة .. التى ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح »(٤) .

ز- تعقيب :

رأينا كيف يتمسك الآمدى – والأشاعرة جميعا – بقدم الإرادة وشمولها ونفوذها فى كل الحوادث وهو موقف لا يخص الأشاعرة وحدهم، بل يشاركهم فيه الماتريدية(٥) والحنابلة(٦) وأهل الحديث والسنة(٧) والصوفية(٨) ، وكثير من الزيدية (٩)، وابن رشد من الفلاسفة وإن كان يوصى بعدم الإلحاج على قدمها للمعنى الذى سلفت الإشارة إليه(١٠) . أى أنه موقف جمهور المسلمين وهو الذى تعبر عنه الكلمة المأثورة : «ما شاء الله كان» . هذا يظهر أن ما اختاره المعتزلة، ومن تأثر بهم، من القول بعدم نفوذ الإرادة

(١) انظر: الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ ، ٦٠ .
(٢) غاية المرام ٦٣ .
(٣) الموافقة ١/ ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢٥/ ٩٣ – ١١٧.
(٤) الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ ، ٦٠.
(٥) انظر: بحر الكلام ص ١٥ ، ١٦.
(٦) انظر: اللمعة لابن قدامة ص ٢٠ ، ٢١ وبحر الكلام ص ٦٦ ، ٦٧.
(٧) انظر : شرح الطحاوية ص ٥٣ ، ٤٥.
(٨) انظر: التعرف ص ٣٥ ، ٣٦ والرسالة للقشيرى ص ٧.
(٩) انظر: إيثار الحق ص ٢٩١ ٢٩٣.
(١٠) انظر: مناهج الادلة ص ١٦٢ ومقدمته ص ٦١ ، ٦٢.

الإلهية أوعدم شمولها لكل ما يقع فى العالم ، فالله – تعالى – لا يريد كفر الكافر بل أراد منه الإيمان ، وكفره يقع على خلاف مراده تعالى، وأن هذا ليس نقصا بل النقص أن يريد الشر والمعاصى ويخلقهما .

– هذا الموقف الاعتزالى يبدو نشازا فى الوسط الإسلامى ، ولعله هو الذى حمل الأشاعرة على الإلحاح على فكرة عموم الإرادة وأنه –تعالى– مريد للخير والشر جميعا، وأنه خالق للشرور كما هو خالق للخيرات وأنه أيضًا غير مقيد فى فعله بشريعة ولاغرض، بل صرحوا بأن ليس لأفعاله حكمة من أجل تأكيد المعنى المشار إليه آنفًا .

وكلا الموقفين لا يخلو من تطرف ، وكثيراً ما يخلق التطرف الخلاف دون مبرر ، وقد لاحظ أستاذنا الدكتور محمود قاسم أن خلاف المتكلمين حول هذه المسألة يشبه أن يكون لفظيا ، بدليل أن ابن رشد استطاع أن يقضى على هذا التعارض الموهوم عندما تمكَّن من حل مشكلة وجود الشر فى العالم (١). ولقد تعرض ابن الوزير اليمانى لهذه المسألة فقرر أن كلا الطرفين عدل موقفه منها حتى غدت خلافا لفظيا : «وذلك أن ظواهر عبارات المعتزلة والأشاعرة فى غاية المنافرة، وتحقيق مذاهبهم يقضى باجتماعهم على أن الله – تعالى – قادر على هداية من يشاء باللطف والتيسير، وعلى أن الله – تعالى – لا يريد المعاصى والقبائح. وهذا عجيب لا يكاد أحد يصدق به» .(٢) ثم يوضح هذا التلاقى باتجاه الأشاعرة إلى أن الشر ليس بموجود حقيقى، وهو ما سبق بيانه عند الآمدى، وإن كان هو ينقله عن نهاية الأقدام للشهرستانى(٣) . كما أن المعتزلة عدلوا موقفهم الخاص بعدم قدرته –تعالى– على هداية سائر المكلفين، فسلَّموا بقدرته على هداية جميع العصاة بتغيير بنيتهم التى لا تصلح لغير الكفر والمعاصى إلى بنية أخرى. ثم يقول : وإذًا فالخلاف بينهم وبين غيرهم على هذه المسألة لفظى . ومحافظتهم على ذلك مجرد لجاج مع الخصوم وزيادة فى المراء المذموم (٤).

وهذه نظرة دقيقة تفصح عن روح بناءة ، وكم فى الخلافات الكلامية من مسائل يمكن الاتفاق حولها كهذه المسألة لولا الخضوع للتقليد ونوازع الجدل والخصام .

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٦٠ ، ٦١ .
(٢) إيثار الحق على الخلق ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .
(٣) نفس المرجع والصفحة.
(٤) نفس المرجع، ص٢٩٢ .

٢- صفة العلم

أ- الآراء حولها :

يبدأ الآمدى - كعادته - ، بعرض آراء العلماء حول هذه الصفة :

(أ) فمذهب أهل الحق أن الله - تعالى - تعالى عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلى، متعلق بجميع المتعلقات . ثم يذكر أنه خالفهم في ذلك طوائف من الفلاسفة والمتكلمين :

(ب) فأما الفلاسفة فيذكر أنهم ثلاث فرق :

١- من أنكروا علمه - تعالى - بذاته وبغيره . وينطبق كلامه هذا على فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذين غَلَوْا فى تأكيد وحدة المبدأ الأول حتى نفوا عنه العلم بأى شيء ولو بذاته نفسها[١] . وقد أشار الجوينى فى « الشامل » إلى هذه الطائفة من الفلاسفة، ثم قال : (وإليه مال بعض الباطنية)[٢] ، وأحسبه يقصد الإسماعيلية وقد مر بنا موقفهم من الصفات بعامة ، ورأى الآمدى فى تأثرهم بالفلسفة[٣] .

٢- ومن أجازوا علمه بذاته دون غيره ، وينطبق هذا على ما يُنسَب لأرسطو وأتباعه[٤] .

٣- أما الفرقة الأخيرة فقالت : إنه يعلم ذاته وغيره، لكن علمه لا يتعلق بالجزئيات إلا على نحو كلى »[٥]. ويضيف الآمدى فى الأبكار بعد ذكر هذا الرأى الأخير : « وهو ما ينصره أبو على بن سينا »[٦] . وقد ذكر الرازى فى (الأربعين) هذه الآراء الثلاثة للفلاسفة[٧] ، بينما اقتصر الشهرستانى فى نهاية الأقدام على الرأيين الأخيرين[٨] .

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم - ط ٤ - ص ٢٩٠.

(٢) الشامل ١ /١٦٦ ، ١٦٧ .

(٣) انظر: الأبكار ٢ /٢٥٠ ب ، ١ ٢٥ أ ، ص ١٤-١٨، ٢٩٩، ٣٢٤ - ٣٢٦، ٤١٨ من هذه الدراسة .

(٤) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٥ ، ١٤٨ والكندى وفلسفته ص ٨٣ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٤ .

(٥) انظر غاية المرام ص٧٧ .

(٦) الأبكار ١ /٧٢ ب وقارن بالإشارات والتنبيهات ٣ /٧٠٩ - ٧٢٨ .

(٧) الأربعين ١٣٦ - ١٣٩ .

(٨) انظر: نهاية الأقدام ٢١٥ .

جـ) ثم يذكر الآمدى أقوال المخالفين من المتكلمين :

١- فالمعتزلة قائلون بالعالمية دون العلمية ، ويقتصر على هذا فى (غاية المرام)(١) ، ولكنه فى (الأبكار) يفصل مواقفهم (٢)؛ فالعلاف يقول : « إن الله عالم بعلم هو ذاته »(٣). وضرار بن عمرو يذهب إلى أن « معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل»(٤) ، والجبائيان قالا بالعالمية، ولكن عند الأب : هو عالم بذاته دون علة أو حال ، وعند ابنه أبى هاشم أنه عالم بذاته، أى ذو حالة زائدة لا توصف بوجود ولا عدم(٥). وأما أبو الحسين البصرى فاتفق مع هشام بن الحكم فى قوله : إن علمه بالكليات أزلى وبالجزئيات متجدّد ، وقد قال الرازى عن مذهب أبى الحسين « إنه لايتمشى إلا بالتزام هذا المذهب » أى مذهب هشام(٦)، كما قال عنه الشهرستانى : « قد مال إلى مذهب هشام بعض الميل » .(٧) ثم يشير الآمدى الى من قالوا : إنه -تعالى- لايعلم ما لانهاية له من المعلومات، بل معلوماته متناهية دون أن يعينهم . وقد نُسب هذا القول إلى العلاف وجهم بن صفوان قبله(٨).

٢- والجهمية قالوا :إنه عالم بعلم لا فى محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات (٩). وهذا تصوير دقيق لما يُحكى عن جهم بن صفوان(١٠) الذى كثيرا ما اتهم بإنكار العلم الإلهى .

ب- الاستدلال عليها :

١- يبدأ الآمدى بعرض استدلال الفلاسفة الإسلاميين على هذه الصفة ، وخلاصته : إن طبيعة الوجود الإلهى عقلية محضة ، فلا بد له من أن يعلم ذاته، وأن تكون حقيقته

---

(١) انظر غاية المرام ، ص٧٦ . (٢) انظر: الأبكار ١ /٧٢ ب ، ٧٣

(٣) هذا ما نقله عنه الأشعرى فى المقالات ٢ /١٥٧ ، وانظر عنه نشأة الفكر للدكتور النشار ١ /٥٥٥، ٥٥٦

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ٢ /١٥٩ ، ونشأة الفكر ٢٢٣ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٤٥٨ .

(٥) انظر: الأبكار ١ /١٧٣أ ونشأة الفكر ١ /٥٠٩ ، ٥١٠.

(٦) انظر : الأربعين ص ١٤١.

(٧) انظر : نهاية الأقدام ٢٢١ ، وانظر أيضاً الصفحات ٢١٥ ، ٢١٧ .

(٨) انظر: مقالات الإسلاميين ٢ /١٥٨ ، والموافقة لابن تيمية ٢ /١٧٣ ، ونشأة الفكر ١ /٥١١ - ٥١٥.

(٩) انظر : غاية المرام ل ٣٥أ .

(١٠) انظر: مقالات الإسلاميين ٢ /١٦٤ ونهاية الاقدام ٢١٥ ، ٢١٧ ونشأة الفكر ١ /٣٣٦، ٣٣٩.

حاصلة له ؛ لأن الحائل دون العلم فى نفوس الكائنات الأخرى إنما هو حلولها فى المادة أو تعلُّقها بها ، وإذا علم ذاته فإنه يعلم غيره من الكائنات الأخرى من حيث هو علة لها ومبدأ(١).

ويشير الآمدى إلى سر اختيارهم لهذا الدليل – فيما يراه هو – بأنهم لما لم يستطيعوا الاستناد إلى الدليل القائم على ثبوت صفة الإرادة لله – وهو الدليل الذى يفضله هو والرازى قبله – لنفيهم القصد عن الله وردهم الإرادة إلى مجرد العلم وعدم الغفلة ، ولاالاستناد إلى الدليل القائم على الإحكام والإتقان فى العالم؛ لأنهم لو أخذوا به لالتزموا علمه – تعالى – بالجزئيات، وهو ما لايقولون به، ومن ثم عدلوا إلى الدليل المذكور(٢).

ثم يتصدى الآمدى لنقده من عدة وجوه، ابرزها :

أ– أنه ينبنى على تصورهم للذات الإلهية وأنها عقل محض، وهذا غير مسلم لهم.

ب– أن هذا الدليل قد يفيد إمكان علمه – تعالى – بذاته ، ولكنه لا يفيد وجوب ذلك ، فالشىء لا يتحقق بمجرد زوال المانع من وجوده؛ بل بوجود المقتضى له أيضا .

جـ– أنه إن صح هذا الاستدلال فهو يدل على العلم مطلقا ، فلا وجه لقصره على الكليات دون الجزئيات (٣).

٢– ثم يذكر الآمدى بعد ذلك دليله المفضل ، وخلاصته أن الله تعالى فاعل لكل شىء بالقصد والاختيار ، وهذا يستلزم بالضرورة الإحاطة بما يقصد إليه ويخلقه وإلا لما أمكن له تمييزه عما سواه، أو تخصيصه ببعض الأمور دون بعض، ومن كان هذا شانه فى الخلق لزم أن يكون عالمًا بكل ما يخلق(٤)﴿ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾(٥).

٣– ثم يذكر الآمدى الدليل القائم على فكرة الإتقان والإحكام فى الكون مما يوحى

---

(١) غاية المرام ل ١٣٥ ، والأبكار ١/١٧٣ ، ب.

(٢) انظر غاية المرام ص٧٨.

(٣) السابق: ص٧٩ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) سورة الملك: ١٤ .

أن خالقه قادر عالم فسجرد الإيجاد قد لا يستلزم العلم لكن إيجاد المحكمات المتقنات يستلزم علم الصانع الموجد .

٤- والدليل المعتمد على فكرة الكمال ، فإنه لو لم يكن -تعالى- متصفا بالعلم لكان أنقص ممن اتصف بها من مخلوقاته وهو محال (١).

فأما دليل الإتقان والإحكام فإنه رغم قوته واستناد الكثير من المتكلمين وغيرهم إليه(٢) - ينتقده من وجوه :

أ- أنه يرتبط بفكرة الحكمة والغائية ، وهي غير مسلمة عند الأشاعرة فكيف يستدلون به(٣) ؟ وهذا نقد له ما يبرره .

ب- ثم يشكك في فكرة الإحكام نفسها بأنه ربما رد البعض ما في الكون من ذلك إلى الصدفة كما يقوله الطبيعيون(٤) . وهذا نقد ما كان ينبغي له أن يلجأ إليه وهو الذى يقول بالإحكام في الكون ويرى أن دلالته على الفاعل له ضرورية كما سبق في الاستدلال على وجود الله -تعالى- .

جـ - أن دليل الإحكام يقوم على ضرب من المماثلة بين الغيب والشهادة، فالبناء المحكم هنا لابد له من بان عالم بصنعته، ولكن قد يختلف حكم الغائب عن الشاهد . و حتى لو سلم هذا فإنه لا تتم دلالته في الشاهد إلا إذا راعينا أن بانيه متصف بالقصد والاختيار، لكي يترتب على ذلك أنه متصف بالعلم ، ومعنى ذلك أنه محتاج بدوره إلى دليل آخر(٥) ، أي إلى دليله المختار المعتمد على ثبوت الإرادة .

وقد سبق للرازى أن انتقد دليل الإحكام من تلك الوجوه أيضا(٦) ، ولعل الآمدى متأثر به في إعراضه عن هذا الدليل وإيثاره لدليل القصد والإرادة ، فضلا عن تطرفه في رفض قياس الغائب على الشاهد الذى يتصل بهذا الدليل ، ويبدو أن التشكيك في دليل

---

(١) انظر ص ٧٨ من غاية المرام. والابكار ١ / ٧٤ ب ومابعدها.

(٢) انظر: اللمع للأشعرى ٢٤ ، ٢٥ وشرح الأصول الخمسة ص ١٥٦ والتمهيد ٤٧ والاقتصاد ٥٩، والأربعين للرازى ١٣٣ ومناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٠ ، ومقدمته لاستاذنا الدكتور قاسم ص ٥٣، ٥٤ .

(٣) انظر غاية المرام ص٧٩ ، والأبكار ١٧٤ ، ب . (٤) انظر: الابكار ١ /١٧٥ أ .

(٥) انظر: ١٧٥ ، ب من الأبكار . (٦) انظر: المآخذ ل ١٤٠ ، ب وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٦١ .

الإحكام سابق على الرازى والآمدى كليهما ، فإنا نجد القاضى عبد الجبار يعرض لما وجه إلى هذا الدليل من اعتراضات ، وأهمها التفرقة بين حال الصانع فى الغائب والصانع فى الشاهد ، ويحاول الإجابة عنه متمسكًا بأن «صحة الفعل المحكم منه دلالة كونه عالما فى الشاهد ، وإذا ثبت فى الشاهد ثبت فى الغائب ؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا ولاغائبا» .(١)

أما دليل الكمال فهو فى نظره صالح لإثبات هذه القضية(٢) ، ولكنه يؤثر فيها دليل القصد والاختيار. ومن الواجب أن نشير هنا إلى أنه قد خلّص هذا الدليل الأخير من أكبر عيوبه عند الرازى، وهو ربطه إياه بفكرتى التصور والتصديق الإنسانيتين(٣). كما أنه تنبه إلى أنه يتضمن الدلالة على العلم وعلى شموله للكليات والجزئيات فى نفس الوقت (٤)، وإن كان يعترف بأن دليل الإتقان يشاركه هذه الميزة كما أسلفناه فى نقده لدليل الفلاسفة.

وأخيرا فإن الآمدى يغفل تماما الاستدلال الأشعرى القائم على أن من لم يتصف بالعلم اتصف بضده وهو الجهل، وذلك محال على الله ، ولعله اكتفى بنقده له فى دراسته للصفات إجمالا، كما سلف بيانه .

جـ - العلم معنى وجودى قديم :

والعلم هو الإحاطة بالمعلوم وانكشافه عند العالم ، ولكن كيف ذلك ؟ هل هو بحصول صورة المعلوم وانطباعها فى نفس العالِم كما يقوله بعض الفلاسفة(٥)؟ أوهو مجرد نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم ؟

لا يقبل الآمدى هذين التفسيرين ويستدل على بطلانهما(٦) مؤثرا أن يكون العلم صفة حقيقية للعالِم ذات نسبة وتعلُّق بالمعلوم ، فليست النسبة والإضافة هى حقيقة العلم وجوهره بل هو معنى إيجابى ، وإن كان له نسبة إلى المعلوم، وهو ما يُعَرف لدى المتكلمين

(١) شرح الأصول الخمسة ١٥٨ ، ١٥٩.
(٢) انظر غاية المرام ص٧٨ .
(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٠٨ والمآخذ ل ٤٠ ب .
(٤) انظر: الأبكار ١ /١٧٥ ب.
(٥) انظر: المآخذ ل ٣٩ ب .
(٦) انظر: الأبكار ١ / ٧٩ ب والمآخذل ٣٩ ب ، ٤٠ أ ، غاية المرام ص٨٥ .

(بالتعلّق)، ومن الممكن أن تكون الصفة قديمة وبعض تعلقاتها حادثة، كما هو الشأن في بعض الصفات الأخرى(١) .

ويناقش الآمدى من زعم من المتكلمين أن العلم معنى عدمى بمثل ما سبق في الإرادة(٢) . ثم يعرض لوحدة العلم في ذاته مع عدم تناهيه أو تناهى متعلقاته ، والمقصود بعدم تناهيه أنه إحاطة شاملة وانكشاف سابق لكل شيء على الإطلاق ، والمقصود بعدم تناهي المتعلقات أنها غير متناهية إمكانا، والعلم صالح للتعلق بها جميعا، وإن كان ما تحقق من التعلقات بالفعل متناهيا (٣) . ويستعين الآمدى هنا بمثال الشمس كما سبق في الإرادة فإنها واحدة، وإن كان ما تعلقت به أشعتها واستضاء بها متعددا ، ولم يلزم من تعدده تعددها ، فهذا مثال من الواقع.

كما يستعين بمثال آخر من الفلسفة إذ يقول :« وهذا على نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لنفوسنا ، فإنه متحد وإن كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة ».(٤) وهذا ما نجده عند الإمام الغزالى في الاقتصاد (٥)، والشهرستانى في نهاية الأقدام(٦) . وربما كان هذا هو المقصود من فكرة الاسترسال عند الجوينى، التي اتهمه الذهبى من أجلها بما قالته الفلاسفة من إنكار العلم بالجزئيات، وحاول السبكى تفسيرها بنحو ما سبق (٧) .

ثم يعود الآمدى ليؤكد أن العلم معنى وجودى « وهو – مع ذلك – قديم ، قائم بذات الرب –تعالى– متعلّق بجميع الكائنات ، متحد لاكثرة فيه ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ومتعلقاته »(٨)

والآمدى في تأكيده على وحدة العلم وقدمه – على هذا النحو – يختلف عن الإمام الرازى الذى تردَّد بين موقف الأشاعرة القائلين بالوحدة ، وموقف أبى الحسين

---

(١) انظر: الأبكار ١ / ٨٠ أ ، وغاية المرام ص٨٤ .

(٢) انظر: غاية المرام ص٧٩–٨٠ ، والأبكار ١ / ٧٥ ب وما بعدها.

(٣) انظر: الأبكار ١ / ٧٢ ب .

(٤) غاية المرام ل ٣٦ ب ، ٣٧ أ، وانظر : الأبكار ١ / ٨٢ ب حيث يستشهد بأمثلة أخرى .

(٥) انظر: الاقتصاد ص ٥٩ . (٦) انظر: نهاية الأقدام ص ٢٣٥ .

(٧) انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٣ / ٢٦١ – ٢٧٢ .

(٨) غاية المرام ل ٣٥ ب .

البصرى القائل بالتعدُّد كهشام بن الحكم (١).

هذا وقد عرض ابن رشد لمسألة (وحدة العلم الإلهى) فأكد ذلك رغم إحاطته بالمعلومات المتكثرة، واعتمد فى بيانه على تفرقته الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة(٢) . وقد قال الآمدى أيضا بهذه التفرقة، وقرَّر أن العلم القديم غير مشارك للعلم الحادث فى حقيقته ، ولا ينطبق عليه ما ينطبق على هذا الأخير من الحدود والأوصاف(٣)، واعتمد على هذه التفرقة فى حل كثير من المشكلات حول هذه المسألة، وإن لم يصل إلى المدى الذى ذهب إليه ابن رشد فى ذلك، كما سيتبين فى الفقرة التالية .

د- مشكلات حول العلم :

هناك مشكلات حول تصوُّر العلم الإلهى نجمت كلها تقريبا من النظر إليه فى ضوء الاعتبارات الإنسانية، وقياس علم الله – تعالى – على علوم المخلوقين . والآمدى يعرض لبعض هذه المشكلات ويتصدى للإجابة عنها، وهى :

١) لو كان لله –تعالى– علم لوجب أن يكون إما ضروريا أو نظريا . ومعنى ذلك أنه يشبه العلم الحادث فى حقيقته ، وذلك ما لا يجوز على الله –تعالى–، ويشير الآمدى إلى أن المعتزلة هم الذين أثاروا هذه الشبهة (٤).

٢) علم الله –تعالى– كلى لا يتناول الحوادث الجزئية إلا على نحو كلى ، وإلا لزم التكثر والتعدد فى ذات الله –تعالى– وهو واحد من كل وجه(٥) ، وقد سبق أن أشار الآمدى إلى أنه الرأى الذى ينصره ابن سينا .

٣) العلم الإلهى حادث ومتجدد ، ضرورة تجدد موضوعاته ، وإلا لزم من قدم العلم قدم المعلومات ، أو انقلاب العلم جهلا لعدم مطابقته الواقع . وقد ذكر الآمدى أن هذه الشبهة « هى مستند ضلال الجهمية » (٦).

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١١ .

(٢) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١١ .

(٣) انظر : غاية المرام ص٨٠ .

(٤) انظر : الأبكار ل ١ /١٧٧ أ .

(٥) انظر : غاية المرام ص٨٠ .

(٦) انظر: غاية المرام ل ٣٦ ب .

١- ويردُّ الآمدى على الاعتراض الأول بأن وصف العلم الإلهى بكونه بديهيا أو نظريا « إنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا . ومجرد القياس على الشاهد فى ذلك مما لا يفيد كما أسلفناه(١) » . ولكن إذا كان معنى البديهية فى العلم أن يحصل بلا نظر واستدلال، ولا تصح مفارقته لصاحبه بحال من الأحوال، فإن الآمدى يرى أن هذا هو الشأن فى علم الله سبحانه ، وإن لم يصح إطلاق هذا الوصف عليه لعدم ورود الشرع به. أما إن عنى بالبديهية غير ذلك من العلوم الحادثة فلا يصح إطلاقه على الله تعالى (٢).

ثم يقرر الآمدى قاعدة تصلح للإجابة عن هذا الإشكال وغيره ، وهى المفارقة التامة بين علم الله -سبحانه- وعلوم البشر، فيقول : « والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أو لأحدهما، وليس كذلك ، بل صفة العلم الربانى وجوب تعلقه بسائر المعلومات، من غير تأخر، على وجه التفصيل. وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات لا نفس وقوع التعلق . ولا يخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما . »(٣)

ويعتمد الآمدى على هذه التفرقة أيضا فى كتابه (الأبكار)(٤) غير أنه لم يذكر فيه هذا الوصف الهام « من غير تأخر »، أى أن العلم الإلهى سابق لوجود الأشياء على حين أن علم البشر لاحق لها. وهى فكرة عنى بها ابن رشد من قبل، كما عنى أيضا بتأكيد أن علمه -تعالى- متعلق، ضرورة، بجميع المعلومات على وجه التفصيل (٥). وهما فكرتان نجدهما من قبل عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية(٦)، وإن لم تؤسس عندهم بصورة واضحة على مبدأ التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة كما هو الحال عند الآمدى وابن رشد(٧) .

غير أن الأمر الذى ينفرد به ابن رشد ولا نجده عند المتكلمين ومنهم الآمدى هو ما

---

(١) غاية المرام ل ٣٦ أ ب .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) غاية المرام ل ٣٦ ب .
(٤) انظره ل ١ / ١٧٧.
(٥) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ٥٨ - ٦٠ ، ١٢٣ - ١٣٠ ومناهج الأدلة ٥٣ ، ٥٤ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٧٢ - ١٩٧ ، ٢٠١ وما بعدها .
(٦) انظر : الأشعرى أبو الحسن ص ١٦٠ وشرح الأصول الخمسة ١٦٠ وبحر الكلام ص ٤ ، ١٦ ، ١٧ .
(٧) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ٥٨ - ٦٠ ، ١٢٣ - ١٣٠ .

قرره ابن رشد - فى مجال التفرقة المذكورة - من أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء وليس كعلمنا مسببا عنها ، ومن ثم وجب أن يكون شاملا ومحيطا بها وسابقا على وجودها، وأن يكون واحدا فى نفسه غير متكثر بتكثرها ولا متجدد بتجددها، وأن يستحيل وصفه بالكلية والجزئية وسائر الاعتبارات الإنسانية التى تنشأ لاحقة له (١). أى أنه استطاع على أساس مبدأ التفرقة ، وخاصة ما يتضمنه من فكرة السببية المشار إليها ، حل جميع المشاكل المتعلقة بالعلم الإلهى . وقد أوضح أستاذنا الدكتور محمود قاسم قيمة هذه الفكرة ، وتأثيرها البالغ على اللاهوت المسيحى واليهودى فى القرون الوسطى(٢). كما أشار إلى أن ابن سينا قد لمح هذه الفكرة من قبل، ولكن فى صورة غير محددة، كما أنه خلط بها مفهوما فيضيا قلل من قيمتها (٣). ويمكن أن نجد مثل هذه اللمحة عند الغزالى أيضا (٤). ولكن أحداً لم يكتشف قيمة هذه الفكرة (العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء) ويعطها دورها فى حل المشاكل المتعلقة بالعلم الالهى سوى ابن رشد فيما نعلم.

٢- أما الشبهة الخاصة بالكليات والجزئيات ، وهى التى سمّمت الجو ضد الفلسفة، واستند إليها الغزالى - ضمن ما استند إليه - فى تكفير الفلاسفة الإسلاميين (٥)؛ فإنما نشأت من توهم التكثر والتعدد فى العلم الإلهى بسبب تعدد متعلقاته وتكثرها، وقد بيّن الآمدى وحدة العلم واستحالة تكثره بما أنه سابق على وجود المعلومات المتكثرة نفسها ، ومن ثم تنتفى هذه الشبهة القائمة على توهم التجدد والحدوث فى علم الله تعالى. ولعلها هى الأساس البعيد لهذه الشبهة التى نناقشها ، فإن الجزئيات المتجددة حادثة بعد العدم ، فلو قلنا إن العلم يتناولها بوصفها هذا للزم حدوثه وتجدده تبعا لها؛ ومن ثم كان العلم الإلهى كليا لا جزئيًا. ولذا يركز الآمدى فى رده هنا على فكرة سبق العلم للأشياء؛ لأنها هى التى تبطل كلتا الشبهتين المشار إليهما : « السابق هو العلم بأن سيكون والعلم بأن سيكون هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة . وإنما المتجدد هو

---

(١) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) انظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢٠٨ - ٢١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ١٤٨ ، ١٤٩ وانظر أيضا الإشارات والتنبيهات ٣/ ٧٠٩.

(٤) انظر : المقصد الأسنى ص ٥٢ ومعارج القدس ص ١٤٤.

(٥) انظر : المنقذ من الضلال ص ١١٥.

نفس المتعلّق به . وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ».(١) ويضرب الآمدى لذلك مثالا : «إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا فى الوقت الفلانى فإنه لا يجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه فى ذلك الوقت إذا انتهى إليه، وفرضنا بقاء علمه السابق إلى ذلك الوقت »(٢). وهى فكرة نجدها عند الأشاعرة قبل الآمدى وبعده ، وربما استند بعضهم إلى هذا المثال أو قريب منه(٣).

ولكن قد يجد المرء فى نفسه فرقا بين العلم السابق حتى لو كان جازما والعلم اللاحق المُشاهَد . ويشرح الآمدى هذا الفرق بقوله :« وما يجده الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده، فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون، أما فى نفس العلم فلا »(٤) إن العلم الإلهى أزلى سابق على وجود الأشياء ؛ ومن ثم لا يتجدد معها ، وبالتالى فلا شأن له بالكلية والجزئية والاعتبارات التى ينتزعها العقل الإنسانى من الأشياء فيما بعد ، إنه علم غير زمانى ، ولذا « فهو مع وحدته محيط بالأشياء ومع إحاطته واحد »(٥) . كما يقول الشهرستانى .

٣- ويشير الآمدى إلى أن هذه الردود السابقة تدفع شبهة الجهمية أيضا، فما دام العلم سابقا على وجود الأشياء فكيف يتجدد بحدوثها ؟ غير أنه يضيف إلى ذلك أن القول بحدوث العلم يفضى إلى تسلسل العلوم الحادثة وهو محال(٦) . ثم يلزم القائلين بحدوث العلم بما ذهب إليه بعضهم من أن العلم سابق على المعلوم بشىء يسير - وهو رأى ينسب إلى هشام بن الحكم وغيره (٧)- فيقول لهم : متى سلمتم بسبقه فمعنى ذلك أنه غير مرتبط بحدوث موضوعه ، ولا فرق عندئذ بين السبق بوقت يسير والسبق بوقت غير متناه(٨). وهو - فى الحق - إلزام قوى ، ويدل منْ جهة أخرى على إحاطته بمذاهب القوم.

---

(١) انظر: غاية المرام ص٨١-٨٢ . (٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) انظر : الأشعرى ابو الحسن ١٦٠ ، ١٦١ ، ونهاية الأقدام ٢١٨ - ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ وشرح النسفية ٢٧٥ ، ٢٧٦ وشرح العضدية ١٠٩ - ١٣٩ . (٤) انظر : غاية المرام ص٨٢ .

(٥) نهاية الأقدام ص ٢٣٢. (٦) انظر : غاية المرام ص٨٣ .

(٧) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ / ١٦٤ ، ونهاية الأقدام ٢٢٠ ونشأة الفكر ١ /٣٣٧ ، ٣٣٨ .

(٨) انظر : غاية المرام ص ٨٢-٨٣ .

وهكذا نجد أن الآمدى يستند فى علاجه لهذه المشكلات الثلاث على التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، التى نجدها عند ابن رشد قبله مع البعد الخاص الذى انفرد به هذا الأخير وهو أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء، أما علوم البشر فمسبَّبة عنها كما سبق . فضلا عما يبديه من سماحة وعطف إزاء العوام إذ يوصى بعدم الإلحاح .معهم على قدم العلم وسائر الصفات مع اقتناعه به، حتى لانعرض عقولهم لأزمة الجمع بين قدم الصفات وحدوث متعلقاتها(١) .

* * *

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٧ - ١٣٠ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٥٤ ، ٥٥ .

٣- صفـة القـــدرة

أ – معناها :

إذا كانت الإرادة هى ما يتأتى به التخصيص والتمييز ، والعلم ما يتاتى به الإحاطة والانكشاف، فإن القدرة « عبارة عن صفة وجودية من شانها تاتّى الإيجاد والإحداث بها ،على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك ، والترك بدلا عن الفعل.. »(١). وتلك هى الصفات الثلاث التى يعنى بها الأشاعرة لتأكيد أبرز خصائص الالوهية فى نظرهم؛ وهى القدرة على الاختراع والإيجاد والانفراد بهما .

ويوضح الآمدى هذا التعريف بقوله :« ليست القدرة عبارة عما يلازمه الإيجاد ، بل ما يتأتى به الإيجاد »(٢). وإذن فلا محل للقول بلزوم قدم المقدرات من قدم القدرة. ثم يؤكد أنها معنى وجودى قديم ، قائم بالذات ، متحد لاكثرة فيه ، متعلق بجميع المقدورات ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى متعلقاته . كما سبق بيانه فى الصفتين السابقتين(٣).

ومما يلفت النظر فى بيان الآمدى لمعنى القدرة أنه يعرض عن الرأى الذى مال إليه الرازى فى بعض كتبه ؛ إذ فسرها بقدرته – تعالى – على الفعل فقط ، أما الترك فهو بقاء على العدم فلا يستند إلى الصفة المؤثرة، مما انتقده عليه بعض الباحثين قائلا : «إن القرآن يدل على أن الله يقدر على الترك ﴿ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ﴾ فالترك ههنا مقدور لله ، وهو شبيه بالفعل ، بل الترك فعل سلبى(٤)». والحق أن القادر هو الذى يفعل إذا شاء ، ويترك إن لم يشأ – كما يقول الإمام الغزالى(٥). بل هو الذى إن شاء أن يفعل فعل ، وإن شاء أن يترك ترك – كما يقول ابن الوزير اليمانى – مقترحا تعديل الصيغة المشهورة : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» إلى « ما شاء الله كان وما شاء ألا يكون لا يكون » ، مالم يثبت رفعها إلى النبى ﷺ(٦).

(١) الأبكار ١/٥٨ ب . (٢) غاية المرام ١٣٨ أ، ب .

(٣) انظر : المرجع السابق نفس الصفحة، والأبكار ١/٥٩ ب .

(٤) هو المرحوم الأستاذ صالح الزركان فى بحثه : (فخر الدين الرازى وآراؤه) ص ٣٠٠ .

(٥) انظر : المقصد الأسنى ص ٨٦ ، ومعارج القدس ١٤٦ .

(٦) انظر إيثار الحق على الخلق ص ٢٤٧ .

ب- الاستدلال عليها :

يحيل الآمدى فى غاية المرام ، بشأن إثبات هذه الصفة - على ما أسلفه فى مسألتى « العلم والإرادة » « والقدر المشترك بين هاتين المسألتين ، والذى يصلح هنا فى هذه الصفة هو « دليل الكمال » وأعتقد أنه يشير إليه .

١- أما فى « الأبكار » فقد بدأ هذا المبحث بالإشارة إلى استدلال بعض الأصحاب بالنصوص السمعية ، من نحو قوله - تعالى - : ﴿ ذو القوة المتين ﴾(١)، ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾(٢). وعقب عليه بقوله : « وبالجملة فطريق الاستدلال فى هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير مكتفى به فى اليقينيات »(٣) . وهو ما يعكس موقفه من الدليل السمعى كما أوضحته فى الباب السابق .

٢- ثم عرض بعد ذلك الدليل العقلى القائم على ثبوت حدوث العالم واحتياجه إلى سبب من خارجه ، أى إلى الفاعل المؤثر وهو الله ، إلا أنه لا يستند إلى مجرد ذاته - تعالى - وإلا للزم قدم العالم ولوازم أخرى باطلة ، فوجب استناده إليها مع صفة أخرى يتأتى بها الإيجاد والإعدام وفقا للإرادة والعلم وهى القدرة ، ولابد أن تكون معنى وجوديا قديما قائما بالذات لمثل ما سبق بيانه فى الإرادة والعلم (٤).

وهذا الدليل لا يختلف عما عرضه فى المآخذ ونسبه إلى جمهور الأصحاب(٥)، وإذن فهو مع معارضته للاستناد إلى الدليل السمعى يقلد جمهور أصحابه فى الاستناد إلى هذا الدليل الأخير . ولعل موقفه فى « غاية المرام » حيث يؤثر الاستدلال عليها بدليل الكمال ، أكثر توفيقًا وإقناعًا .

جـ- شمول القدرة الإلهية وانفرادها بالتأثير :

يقرر الآمدى أن قدرة الله - تعالى - لا تتعلق إلا بالممكنات إذ الواجب لايحتاج إلى مؤثر من خارجه والمستحيل لا يقبل الحصول (٦)، إما الممكنات كلها فهى مقدورة لله - تعالى - ولا تتحقق إلا بتأثيره وحده .

(١) الآية ٥٨ من سورة الذاريات .
(٢) الآية ١٢٠ من سورة المائدة، ومثلها كثير فى آيات القران الكريم .
(٣) الأبكار ١/١٥٩ .
(٤) انظر : الأبكار ١/٥٨ ب - ٥٩ ب .
(٥) انظر المآخذ ل ٣٨ ، ١٣٩ .
(٦) انظر : الأبكار ١/١٦١ ، ب ، غاية المرام ص٨٧ .

ويعرض الآمدى – فى هذا الصدد – لما يورده الخصوم من اعتراضات على مبدأ عمومية القدرة وشمولها لكل الممكنات . وأهم هذه الاعتراضات ما يأتى ، فيما يبدو ، من جانب المعتزلة ، إذ يقولون :

أ) كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله – تعالى – الا يلزم من هذا ان تكون أفعال العباد والحيوانات الاختيارية المقدورة لهم مقدورة له أيضاً ، اى ان يقع مقدور بين قادرين وأنتم لا تسلمون به ؟(١) .

ب) إنا نشاهد آن أكثر الموجودات يتولد بعضها من بعض ، كتولد حركة الخاتم عند حركة اليد ، وكذا كل متحرك بحركة ما هو قائم به ملازم له(٢) .

ويرجئ الآمدى الجواب عن المسألة الأولى إلى حين تعرضه لأفعال العباد(٣) . أما الثانية فيتصدى لها متسائلا عن معنى « التولد » هل يريدون به أن حركة الخاتم كامنة فى اليد وتظهر عند حركتها كما يظهر الجنين فى بطن أمه ؟ .

إن أرادوا هذا وهو المعنى الظاهر للفظ التولد ، فالمشاهدة لا تدل عليه كما زعموا ، وكل ما نشاهده هو مجرد التلازم بين الحركتين ، وهذا لا يعتبر فى الاصطلاح اللغوى تولدا ، على أنه من الجائز أن يتلازم أمران وكلاهما مخلوق لشىء ثالث كعلمنا وحياتنا، فهما متلازمان تلازم الشرط والمشروط . أو كالنار والتسخين وهما متلازمان تلازماً عاديًّا ، ومع ذلك فكل أولئك مخلوق لله – عز وجل (٤) .

أما ادعاؤهم أنها لو كانت مستندة لقدرة الله وليست تابعة لحركة اليد لوجدت عند سكونها فهو خطأ ؛ لأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد، ولاتوجد إلا معها ، فكذلك تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم ولاتوجد إلا معها. « فعلى هذا ليس جعل حركة اليد علة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأولى من العكس ، بل الواجب انهما معلولان لعلة واحدة، وإن قدر تلازمهما فى الوجود »(٥) .

---

(١) انظر : غاية المرام ص٨٥ .
(٢) انظر : غاية المرام ص٨٦ .
(٣) انظر ما سيأتى عنها فى الفصل الاخير .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) غاية المرام ل ٣٨ ب ، ٣٩ أ .

ويتفق الآمدى فى رده هذا مع من سبقوه من شيوخ المذهب(١)، وهدف الجميع هو تأكيد شمول القدرة الإلهية وانفرداها بالتأثير ، وهو ما صرح به الشهرستانى بعد عرضه لرأى الأشاعرة فى القدرة الحادثة : « والسر الذى دفعنا إلى ذلك عموم تعلق قدرة البارى – سبحانه وتعالى – وقادريته »(٢). وسنعرض لهذا الموضوع فى مناسبات أخرى من هذه الدراسة .

د- تعلق القدرة بخلاف المعلوم :

يختتم الآمدى بحثه لمسألة القدرة فى « غاية المرام » بالتعرض لمسألة « دقيقة » على حد قوله ، وهى : هل يقدر الله – تعالى – على ما علم أنه لا يقع ؟ وهو سؤال يرتبط بسؤال آخر : هل يقع التكليف بالممتنع – او كما يعبر عادة فى كتب الكلام والأصول : هل يقع التكليف بما لا يطاق ؟

ويقرر الآمدى فى ذلك قاعدة تصلح أساسا للبت فى هاتين المسألتين ، بل فى إنهاء الخلاف حولهما بين الأشاعرة والمعتزلة أيضا . فيقول :

إن ما علم الله عدم وقوعه يشتمل على نوعين من الممتنعات : الممتنع لذاته كاجتماع الضدين ، وكون الشيء الواحد فى محلين فى وقت واحد . ومنه ما يمتنع حصوله ، لا لذاته ، بل لأمر خارج ، ويمثل له بوجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله . فالأول غير مقدور بلا خلاف . أما الثانى فيمكن وصفه بأنه مقدور، لأن القدرة – من حيث هى قدرة – لا يمتنع تعلقها بما هو – فى نفسه – ممكن، متى قطع النظر عن غيره . والممكن – من حيث هو ممكن – لا ينبو عن تعلق القدرة به ، وإذن فإطلاق لفظ المقدور عليه جائز عرفا واصطلاحا.

وأما وصفه بأنه غير مقدور بناء على أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج ، وهو انقلاب العلم القديم جهلا ، والقول بأن القدرة لا تتعلق به، أى أنها لا تخصصه بالوجود الفعلى، فهو أيضًا جائز ومقبول ، وإن كان مخالفا للإطلاق المعهود؛ « فالمنازعة فيه عندئذ

(١) انظر : الأبكار ١/١٦٣ أ ، ب ، والتمهيد ٥٩ – ٦١ ، والإرشاد ٢٣٠ – ٢٣٤ ، ونهاية الأقدام ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٧ – ٨٢

(٢) نهاية الأقدام ٨٢ ، وانظر الأشعرى ابو الحسن : ١٠٠ – ١٠٢ ، والفصل لابن حزم ٣/٥٤ وما بعدها .

لا تكون إلا فى إطلاق اللفظ لا فى نفس المعنى»(١).

وهكذا يفطن الآمدى إلى أن الخلاف حول المسألة – وما يرتبط بها من التكليف بما لا يطاق – إنما هو خلاف لفظى لا حقيقى . وهو يؤكد فكرته هذه فى «الأبكار» إذ عرض لقسمى الممتنع وقرر أن الأول منهما «غير مقدور إجماعًا ، أما الثانى فاختلف فيه : فمذهب أئمتنا وأكثر المعتزلة أنه مقدور خلافا لعبّاد ، وحاصل النزاع فى هذه المسألة آيل للعبارة»(٢).

وقد سبق أن أشرت – فى مسألة الإرادة إلى ما حكاه «ابن الوزير» من رجوع المعتزلة عن قولهم : «إن هداية العصاة أو الكفار غير مقدورة لله – تعالى – وإنهم رجعوا إلى قول أهل السنة فى هذا ، بعد التعسف الشديد فى تأويل القرآن والسنة، واجتمعت الكلمة فى الحقيقة على أن الله – تعالى – على كل شىء قدير . وما بقى إلا اللجاج فى المراء بين أهل الكلام»(٣) .

وقد عرض ابن الوزير – أيضًا – لمسألة التكليف بما لا يطاق ورأى أنها والمسألة السابقة «مسألة واحدة وهى المعروفة فى علم الأصول بالممتنع لغيره لا لذاته ، والتكليف بذلك جائز بالإجماع ولا يسمى محالا وفاقا . . . وقد بين الحليّ الشيعى المعتزلى فى (شرح مختصر المنتهى) أن الذى جوزه الغزالى هو نفس هذا القدر ، وقد بين ذلك العلامة ابن أبى الحديد فى (شرح نهج البلاغة) . وقد قال السبكى فى (جمع الجوامع) : والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ، وتسميتهم لهذا الجنس بالممتنع من قبيل المجاز»(٤) ثم يقول ابن الوزير : «قلت بل ذلك جائز عند المعتزلة وجميع المسلمين إلا من زعم أن الله – تعالى – لا يعلم الغيب ، ممن يدعى الإسلام من الغلاة فى نفى القدر»(٥).

ثم ينقل عن ابن الحاجب أن التكليف بما لا يطاق إلزام ألزم به الأشعري، ولم يقل به صراحة «ثم تعصب له أصحاب الأشعرى على توهم أنه مذهبه ، وقدموه على نصوص كتاب الله – تعالى – ونص رسوله»(٦).

(١) انظر : غاية المرام ص١٣٩ .
(٢) الأبكار ١/١٦٤ ، ب .
(٣) إيثار الحق على الخلق ص ٢٩٣ .
(٤) السابق: ص ٣٦٣ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) نفس المرجع ص ٣٦٥

ولكن إن صح هذا بالنسبة لبعض الأشاعرة ، فإن الآمدى كما رأينا يصحح الموقف، ويحدد المقصود بقولهم بالتكليف بما لا يطاق ، وبأصل المسألة وهو « كون خلاف المعلوم أزلا ممكنا أو محالا مقدورا أو غير مقدور » .

وينبغى أن نذكر هنا أن الآمدى لم يبتدع القاعدة ، فلها أصل عند شيوخ المذهب منذ الشيخ الأشعرى نفسه[١] . والجديد عنده هو أنه عمل على رفع الخلاف فى هذه المسألة المتعلقة بالقدرة الإلهية ، وما ترتب عليها بشأن التكليف، باستخدام هذه القاعدة، وقد تبعه فى ذلك بعض المتأخرين[٢] .

---

(١) انظر اللمع للأشعرى ٩٩ ــ ١٠٥ ، والتمهيد للباقلانى ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، وأصول الدين للبغدادى ٢١٢ ، ٢١٣ ، ونهاية الأقدام ٤٩٩ .

(٢) انظر هامش ص ٨٧ من غاية المرام .

٤- صفة الكلام

١) الخلاف حولها :

لقد طال الخلاف واشتد حول هذه الصفة ، وما يرتبط بها من القول بقدم القرآن أو حدوثه، وكونه مخلوقا أو غير مخلوق ، والآمدى يلخص الآراء فى ذلك:

أ- فأهل الحق، وهم - فى نظره - الأشاعرة ومن وافقهم، يقولون بكونه تعالى «متكلما بكلام قديم أزلى نفسانى أحدىّ الذات، ليس بحروف ولا أصوات، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات»(١). وهو - أى هذا الكلام القديم نفسه - مع كونه متحد الذات منقسم، ولكن باعتبار المتعلّقات، كما سيأتى بيانه .

وهكذا يصور الآمدى مذهب الأشاعرة فى إثبات الكلام النفسانى صفة قديمة أزلية قائمة بذات الله ، واعتبار الكلام اللفظى - الذى هو الآيات والسور التى جاء بها جبريل إلى محمد ﷺ وغيره من الرسل - تعبيرا عن هذا المعنى القديم الواحد أو - بالأحرى - متعلقات له حادثة مخلوقة لله تعالى ، وهى مع ذلك معجزة لإحكامها وبلاغتها ولما تدل عليه .

وهذا هو الذى اختاره الأشاعرة بعد شيخهم الأول الذى تمسك بموقف الإمام أحمد بن حنبل والسلف فى القول بأن القرآن كله كلام الله ، وهو غير مخلوق، ولم يفرق فى ذلك بين لفظ ومعنى كما فعل أتباعه(٢) ، بل نص على منع القول بأن لفظ القرآن مخلوق أو حتى من التوقف فى ذلك(٣) .

ويبدو أن هذا التحول عن رأى الأشعرى إلى موقف ابن كلاب بدأ بالباقلانى ؛ فقد ذكر ابن تيمية فى «فتاواه» أن القاضى أبا بكر الباقلانى تكلم فى مسألة خلق القرآن فى ثلاثة مجلدات من كتابه الكبير «النقض» ، وهو فى أربعين سفرا ، «وتكلم على القائلين بقدم الحروف . وقال : من زعم أن السين من (بسم) الواقعة بعد الباء ، والميم بعد

(١) غاية المرام ص ٣٩ ب ، ومثله فى الابكار ١/٧٢ ب ، والإحكام ٣/٥ ، ٦ .

(٢) انظر : الإبانة ص ٩ ، ٢٣ واللمع ص ٣٣ ومابعدها ، وانظر ايضا مقدمة مناهج الادلة ص ٦٦ - ٧٠ ، والأشعرى ابو الحسن ص ١١٩ ، ١٢٠

(٣) انظر : الإبانة ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١/٣٢١ ، ٣٢٥ ، ومقدمة مناهج الادلة ص ٦٦ .

السين الواقعة بعد الباء ، لا أول له فقد خرج عن المعقول . . » ثم يرد عليه ابن تيمية بعد ذلك (١).

والآمدى يحاول أن يوفق بين آراء أبى الحسن وآراء أتباعه ، رغم صعوبة ذلك كما سنبين ، ولكنه لم ينسب إليه صراحة القول بالكلام النفسى ، كما فعل الشهرستانى مثلا فى « نهاية الأقدام »(٢) ، وابن أبى العز فى « شرح الطحاوية »(٣).

أما نظرية التفرقة بين كلام نفسى قديم ، وآخر لفظى حادث ، فتنسب إلى ابن كلاب وإلى أبى حنيفة من قبله (٤)، والنصوص المنسوبة إليه تساعد على ذلك(٥) ، أما ما نسب إليه، من إطلاق القول بخلق القرآن كله(٦) ، فهو متعارض مع النصوص الأخرى التى تؤكد غير ذلك(٧) ، فضلا عن أنها أخبار مطعون فيها(٨). ولكن إن صحت فلها محامل عدة ، منها القول بأن اللفظ مخلوق والمعنى قديم وهو الأقرب ، أو ما قاله السلف من أن القرآن غير مخلوق بلفظه ومعناه إلا أن المداد والرق وأصوات القارئين كلها حادثة مخلوقة ، فإنه لم يقل أحد بأن ذلك كله قديم قائم بذات الله إلاالحشوية من غلاة المشبهة الذين غلا بعضهم فقال : إن الجلد والغلاف أيضا قديمان(٩).

وقد أخذ بنظرية التفرقة هذه ـــ عدا الأشاعرة ـــ الماتريدية منذ شيخهم الأول(١٠) ، والفيلسوف ابن رشد(١١) ، وجماهير من متأخرى أهل السنة(١٢)، إلا ابن تيمية وأتباعه

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥ / ١٨٨ .

(٢) نهاية الأقدام ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٣) انظر : شرح الطحاوية ١٠٥ .

(٤) انظر : نشأة الفكر ١ / ٢٣٨ ، ٢٨١ ـــ ٢٨٦ .

(٥) انظر : الفقه الأكبر ص ٢ ، ٣ .

(٦) انظر : الإبانه ص ٣٥ وما بعدها .

(٧) انظر : الفقه الاكبر ٢ ، ٣ والإبانة ٣٥ ـــ ٣٩ وما بعدها وفخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٦ .

(٨) يعلق الشيخ زاهد الكوثرى على نسخة من كتاب الإبانة بخطه منتقدا الخبر الذى أورده الاشعرى عن قول أبى حنيفة بخلق القرآن بأن فيه أبا نعيم ضرار بن صرد الكذاب المعروف ، كما وقع فى الخطيب وغيره التصريح بذلك ، وسليما ـــ وليس سليمان كما فى النسخة المشار إليها ـــ والكلام فيه معروف ، ثم يضيف : والقول بخلق القرآن حدث بعد وفاة حماد بمدة كما يظهر من شرح السنة للالكائى وغيره فظهر بذلك ما فى السند والخبر من الاختلال ، وانظر : الإبانة ص ٣٥ـــ ٣٩ .

(٩) انظر : ابن تيمية السلفى ص ١٢٥ ـــ ١٣٨ .

(١٠) انظر : بحر الكلام للنسفى ٢٩ ـــ ٣٤ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٧٠ والعقيدة والشريعة فى الإسلام ١١٦ ، ١١٧ .

(١١) انظر : مناهج الأدلة ١٦٢ ـــ ١٦٤ ومقدمته ٧١ ، ٧٢ .

(١٢) انظر: الموافقة ٢ /١٣٧ ونشأة الفكر ١ /٢٨٩، ٢٩١ وما بعدها ومقدمة مناهج الأدلة ٧٠، ٧١.

الذين قالوا : الكلام صفة قديمة ذاتية أزلية ، وهو فى الوقت نفسه صفة فعلية ، متعلقة بمشيئة الله وقدرته ، يتكلم إذا شاء ، وهو بالاعتبار الأول قديم ، وبالاعتبار الثانى حادث متجدد ، وإن لم يكن له أول، وإن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت ولكن غير مشبه لحروفنا . ويؤكدون أن هذا هو قول السلف وأهل الحديث والسنة(١).

ولكن بعض العلماء عدل عن قول من قال : اللفظ حادث والمعنى قديم ، وعمن قال : الصوت والحرف قديمان أيضا ، واكتفى بما عليه جمهور المسلمين من أن القرآن كلام الله ، « وأما كونه مخلوقا أو بحرف أوصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئا من هذا »(٢) وقد نسب مثل هذا إلى الإمام أحمد نفسه(٣).

ب- ثم يتعرض الآمدى لمخالفى المذهب الحق - فى نظره - فيقسمهم إلى نفاة للصفة الكلامية ومثبتين لها ، أما النفاة فهم فى نظره الفلاسفة الذين أنكروا الكلام الإلهى نفسيا ولفظيا(٤) ، ولم يقولوا إن الله متكلم إلا بضرب من المجاز ، أى أنه يسخر الكائنات لإرادته ، أى أنه متكلم بلسان الحال ﴿ فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ﴾(٥) .

أما الوحى الذى يتلقاه الأنبياء فهم لتصفية نفوسهم يستطيعون الاطلاع على بعض الأمور الغيبية ، تفيض عليهم من النفوس العلوية ، وقد يستمعون أثناء ذلك من الأصوات ويرون من الصور المتخيلة مثل ما يقع للنائم فى منامه ، إنها رؤية داخلية وسماع داخلى ولا شىء وراء ذلك(٦) .

هكذا يحكى الآمدى مذهب فلاسفة الإسلام فى الوحى والنبوة ، وهو يتفق مع ما يقوله ابن سينا والفارابى (٧).

---

(١) انظر : الموافقة ٢ /١٣٧ وشرح الطحاوية ١٠٤ ، ١٢٤ وابن تيمية السلفى ١٢٠ - ١٣٣ .

(٢) ابن تيمية السلفى ص ١٣٣ . (٣) المعتزلة لجار الله ص ٧٦ .

(٤) انظر : غاية المرام ص٨٨ . (٥) الآية رقم ١١ من سورة فصلت ، وانظر : غاية المرام ص٨٨ .

(٦) انظر : غاية المرام ص٩٢-٩٣ ، والأبكار ١ /٧٤ ب .

(٧) انظر : تسع رسائل فى الحكمة ٢٥ - ٢٩ ، ٦٣ - ٦٧ ، والنجاة ١٦٧ ٣٠٣٥ - ٣٠٨ ، ومنهج وتطبيقه ص ٨١ وما بعدها ، وابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٧ - ١٤٣ ، وشرح الطحاوية ص ١٠٥ والاقتصاد للغزالى ص ٨١ .

جـ- ويعتبر الآمدى أن سائر الفرق بعد ذلك تثبت هذه الصفة لله ، وإن اختلف تصورهم لها ، وهو يشبه فى هذا الشهرستانى الذى يقول : « ولم نجد فى الملة الإسلامية من يخالفنا فى كون البارى تعالى متكلما بكلام ، ولم يخالفنا فى ذلك إلا الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات »(١) . وهذا موقف يختلف على كل حال عن اتهام الأشعرى للمعتزلة بالتعطيل وإنكار الصفات(٢) ، بل إن الآمدى ليبلغ فى إنصاف المعتزلة إلى حد الدفاع عنهم أحيانا ضد بعض الأصحاب الذين يلزمونهم بما لا يلزمهم(٣) .

ولكن هذه الفرق – مع إثباتهم للكلام – افترقوا :

١) فقال بعضهم : إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم ، وقد يطلق على الأقوال والعبارات ، وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب تعالى(٤) ، وإن كان بالاعتبار الأول قديما متحدا وبالثانى حادثا متكثرا ، وهؤلاء هم الكرامية(٥) ، كما ينص الآمدى على ذلك وهذا نقل دقيق لمذهبهم(٦) ، ويلاحظ أنهم لا يعترفون بكلام النفس ، والقديم عندهم هو مجرد القدرة على الكلام .

٢) وقال البعض الآخر بأن الكلام هو « المركب من الحروف والأصوات ، المجانس للأقوال الدالة والعبارات »(٧) ، أى أنهم لا يعترفون أيضا بالكلام النفسى، وأنهم يماثلون بين الغيب والشهادة ، ولا يفهمون كلاما غير المسموع من اللفظ ذى الحروف والمقاطع الصوتية ، غير أنه يذكر أن هؤلاء أيضا طائفتان :

أولاهما : الحشوية الذين ذهبوا إلى أن هذا الكلام بحروفه وأصواته قديم قائم بذات الرب عز وجل(٨) . وهذا رأى بعض الحنابلة وغيرهم من أدعياء السلفية وغلاة المثبتين للصفات(٩) . وأما رأى السلف الحقيقى فهو أن القرآن كلام الله غير مخلوق بلفظه ومعناه ، إلا أنهم لايماثلون بين كلام الخالق وكلام المخلوق . وقد أنكر ابن تيمية أن يكون

---

(١) نهاية الأقدام ص ٢٦٨ (٢) انظر : الإبانة ص ٥٤ وما بعدها ومناهج الأدلة (المقدمة) ص٥١ ، ٥٢

(٣) انظر : الأبكار ١ /١٧٣ ، غاية المرام ص٩٤ . (٤) غاية المرام ل ٣٩ ب .

(٥) انظر : غاية المرام ص٨٩ .

(٦) انظر : الملل والنحل ١ /١٦٤ ، ونهاية الأقدام ٢٨٨ والفرق بين الفرق ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، وشرح الطحاوية ١٠٥ ، ونشأة الفكر ١ /٦٢٣-٦٢٦ . (٧) انظر : غاية المرام ص٨٨ .

(٨) انظر : غاية المرام ص٨٨ . (٩) انظر : المواقف ٨ /٩٢ .

الحرف والصوت المعينان قديمين ، أو أن يكون هذا هو قول السلف ، وقال – فى تفسير سورة الإخلاص – : « إن أبا حامد فى الإحياء سمع ما يضاف إلى الحنابلة، وقالته طائفة منهم ومن غيرهم من الشافعية والمالكية، من قدم الأصوات المسموعة من القراء ، وأن الحروف المتعاقبة أزلية . . . وهذا مما لا يخص الحنايلة ولا تخلو منه طائفة »(١) . ويقول – فى الفتاوى – : «إن القرآن كلام الله تعالى ، تكلم به سبحانه ، وهو منه وقائم به ، وما كان كذلك لم يكن مخلوقا ، إنما المخلوق ما يخلقه من الأعيان المحدثة وصفاتها »(٢) .

وأما الباقون : فذهبوا إلى أنه حادث موجود بعد العدم مخلوق لله تعالى ، وليس قائما بذاته سبحانه وهؤلاء – فى نظره – هم المعتزلة . وقد عرض لموقفهم بالتفصيل فى الأبـكـار(٣) ، وبين اتفاقهم على أن الكلام صفة فعلية لا ذاتية ، وهذا ما يقرره المعتزلة أنفسهم(٤) ، والخوارج وقد نقل الأشعرى إجماعهم على خلق القرآن(٥) ، والإمامية وهذا ما تنسبه إليهم المصادر القديمة والدراسات الحديثة(٦) .

ب– إثبات الكلام صفة ذاتية لله تعالى :

وبعد هذا العرض الدقيق لآراء الفرق المختلفة ، يتعرض الآمدى للأدلة التى اعتمد عليها جمهور المتكلمين لإثبات أن الكلام صفة ذاتية لله عز وجل ، وينقدها ، فمن ذلك :

١) إذا كان الله خالق العباد فالعقل يقضى بجواز تكليفه إياهم أمرا ونهيا ، فإذا كان هذا الطلب الموجه إليهم قديما فهو المطلوب ، وإلا لزم التسلسل وهو باطل، فوجب استناده إلى صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى ، قطعا للتسلسل(٧) .

---

(١) تفسير سرة الإخلاص ١٠١ وانظر : نقض المنطق ص ١١٨ ومابعدها .
(٢) فتاوى ابن تيمية ٥ /٤٧ والموافقة ٢ /٦٤ ، ١٦٨ ومابعدها .
(٣) انظر : الأبكار ١ /٧٣ ب .
(٤) انظر : المغنى ٧ /٦ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٥٨ ، ٨٤ ، ٢٠٨ ، وشرح الأصول الخمسة ٥٢٩ – ٥٤٨ .
(٥) المقالات ١ /١٨٩ ، وانظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١ /٦٤ – ٦٦ .
(٦) انظر : الأبكار ١ /٧٣ أ ، ومقالات الإسلاميين ١ /٣٦٦ والموافقة لابن تيمية ١ /٦٣ ، ٦٤ ، ونشأة الفكر ٢ /٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٩٢ .
(٧) انظر : والأبكار ١ /٩٠ ب .

ويرى الآمدى أن هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب ، فالمعتزلة مثلا يسلمون بالأمر الإلهى ولكن يجعلونه نفس الإرادة الحادثة ، ويرفضون كون الكلام صفة نفسية قديمة، ويقولون بأن الكلام المحتوى على الأمر مخلوق لله تعالى ، وفعل من أفعاله الحادثة، ولم يلزم من التسليم بالأمر الإلهى القول بالكلام القديم القائم بذاته تعالى(١) . وقد ذهب بعض الأشاعرة أنفسهم إلى ذلك كالإمام الرازى فى بعض كتبه (٢) .

وقد سبق للإمام الغزالى أن وصف هذا الدليل بأنه مصادرة على المطلوب(٣)، ولكن الشهرستانى- بعده - ارتضاه(٤) ، وحاول أن يدعم به الدليل الأشعرى المشهور الذى سنعرضه بعد دليل الإسفرائينى .

٢) البارى - تعالى - متصف بالعلم ، ومن علم شيئا يستحيل الا يخبر به، فالعلم والإخبار متلازمان والإخبار إنما يكون بالكلام(٥) وقد نسب الشهرستانى هذا الدليل إلى الأسفرائينى ودافع عنه(٦) .

ويرى الآمدى أنه - كسابقه - مصادرة على المطلوب ، إذ لا دليل على أن كل من علم شيئا يجب أن يخبر به ، وحتى لوصح ذلك فيما بيننا فما الدليل على صحته بالنسبة لله عز وجل؟(٧) .

٣) ثم يعرض دليل الأشعرى(٨) ويسميه (الطريق المشهور) وقد سماه الشهرستانى (طريق الأشعرية) : البارى تعالى حى فلو لم يكن متصفا بالكلام لاتصف بالخرس ، وهو نقص ينافى معنى الألوهية(٩) .

ويشير الآمدى إلى أن هذا الدليل قائم على أساس أنه ما لم يثبت الشىء ثبت ضده(١٠) ، وهى طريقة باطلة عنده ، كما سبق بيانه فى الأحكام العامة للصفات ، وأشار

---

(١) انظر : غاية المرام ص٩٤ وما بعدها .

(٢) انظر : المآخذ ل ٤٥ ب - ٤٦ ب ، وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٣٤ .

(٣) الاقتصاد ٦٨ .

(٤) نهاية الأقدام ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٥) الأبكار ١ /٨٨ ، وغاية المرام ص٩٠ .

(٦) نهاية الأقدام ٢٦٩ .

(٧) انظر : والأبكار ١٨٨ .

(٨) انظره فى اللمع ص ٣٦ ، ٤٢ والإبانة ص ٢٥ وانظر أيضا مقدمة مناهج الأدلة ٦٨ .

(٩) انظر : الأبكار ١ /١٨٨ ، ب ، وغاية المرام ص٩٠ .

(١٠) نفس المصدر والصفحة .

الشهرستاني إلى نقد البعض لهذا الدليل بأنه غير برهاني وغير مطرد(١). كما انتقده ابن حزم من قبل بأنه يقوم على المماثلة بين الغائب والشاهد(٢).

٤) يذكر الآمدى أن بعض الأصحاب حين أحس بضعف هذه الأدلة العقلية آثر الاستدلال على الكلام بالأدلة السمعية ، وهذا ما فعله الرازى فى بعض كتبه(٣).

ولكن الآمدى يرى أن حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام بهذه الطريقة، يرجع إلى ما الاستدلال به فرع ثبوت الكلام ، وهو دور ممتنع ، وتلك مسألة سبق بيانها فى الباب السابق(٤).

غير أن الإمام الرازى – مع تسليمه بفكرة الدور – يرى أنه يمكن الاستدلال على صفة الكلام بالنصوص الشرعية ، لأنها ليست فى نظره من الأصول التى تتوقف عليها صحة النبوة ، « لأنا إذا علمنا عدم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدق الرسول، سواء علمنا كلام الله – تعالى – أم لم نعلمه »(٥) . أما الغزالى فيقول : « ومن رام إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف .... ومن أنكر كون البارى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول »(٦) .

ويخلص الآمدى من نقده هذا إلى أن الاستدلال السليم فى هذا الباب هو الذى يقوم على قاعدة الكمال؛ فالمتكلم أكمل من غير المتكلم ، والله –تعالى – أولى بكل كمال(٧)، وقد سبق للغزالى أن اعتمد عليها فى إثبات صفة الكلام(٨).

ثم يدعم الآمدى هذا الاستدلال بفكرة أخرى(٩) سبق أن عرضها فى « الأبكار » واعتمد عليها وحدها دون قاعدة الكمال ، حيث قال : « و المعتمد فى ذلك أن يقال : أجمع أهل الملل قاطبة على وقوع البعثة وتبليغ الرسل – إلى الكافة – أنواع التكاليف ، ولو

---

(١) نهاية الأقدام ٢٧٠ .
(٢) الفصل ٣/ ٩ .
(٣) انظر : المحصل ١٢٤ والأربعين : ١٧٠ ، ١٧٢ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٢٩ ، ٣٣٢ .
(٤) انظر : نقده التفصيلى للأدلة السمعية على إثبات الكلام فى الأبكار ١/ ١٨٥ – ١٨٧ ، وقارن غاية المرام ص ٩٠–٩١ .
(٥) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٣٣ .
(٦) الاقتصاد ص ٦٨ .
(٧) انظر : الأبكار ١/ ١٩٢ .
(٨) الاقتصاد ٦٨ .
(٩) انظر : غاية المرام ص ٩١ .

لم يكن لله تعالى كلام لما تحقق معنى التبليغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل ، فلو لم يكن لله – تعالى – كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه – له عندهم ولله تعالى عندنا – لكان هو الآمر بأمره والناهي بنهيه ... ولما تحقق – أيضا – معنى الطاعة والعبودية لله – تعالى – ... ومن أنكر ذلك من أهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين الذين شاهد ذلك منهم من حضرهم ، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم... »(١).

ونلاحظ على هذه الفكرة :

أ) أنها توجد عند الشهرستاني من قبل(٢) ، وأن الآمدي اعتمد عليها لإثبات صفة الكلام في الأبكار، ولم يشر إلى دليل الكمال . أما في الغاية فهو يعتمد على الدليل المذكور كما سبق ، ويؤيده بهذه الفكرة ، وهذا من مظاهر تطور فكره بالنسبة لمسألة الصفات وطريق إثباتها .

ب) أنها تختلف عن الدليل الأول ، الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين – فيما سبق – في أنها تقوم على تحقق ظاهرة النبوة بالفعل، وإجماع أهل الملل والأديان على حصول الوحي، بينما كان الدليل المشار إليه يعتمد على « تجويز » صدور الأوامر عن الخالق وأن الأمر لا يعني غير الكلام .

جـ) أنها تختلف عن الدليل القائم على النصوص السمعية ، فهو هنا يعتمد فقط على فكرتَي النبوة والوحي في عمومهما ، بصرف النظر عما أنزل على رسول معين ، وينظر إلى مجرد حصولها بصرف النظر عما تتضمنه أو تسفر عنه من نصوص منزلة يعتمد عليها أصحاب الدليل السمعي . ولكن يبقى بعد هذا كله أنه قد يُعتَرض عليها بمثل ما اعترض به الآمدي على الدليل السمعي ، فإن كثيرا من الناس لا يثبتون النبوة ولا يعترفون بوحي ، ولعل الآمدي نفسه أحس بذلك فقال – بعد عرضه هذه الفكرة في غاية المرام – : « وذلك لازم في حق المعترف بالنبوات المصدق بالرسالات »(٣).

---

(١) الأبكار ١/١٩٢ أ ، وكان تلخيصه لهذه الأفكار في غاية المرام ص٩١ .

(٢) نهاية الأقدام ص ٢٧٤ – ٢٧٩ . (٣) غاية المرام ل ٤١ أ .

بل لعلها لاتلزم المعترفين بالنبوات أيضا ، فالمعتزلة ينفون الكلام باعتباره صفةً نفسية قديمة – وهو ما يريد الآمدى إثباته بهذه الفكرة – مع تسليمهم بالوحى والرسالة ، ولكنهم لا يرون أن الرسالة تستلزم قيام صفة الكلام بذات المرسل وأن التبليغ لا يكون إلا للكلام الذى يقوم به تعالى ، بل هو للكلام الذى خلقه –سبحانه – وحمّله للمَلَك لينزل به إلى الرسول كى يبلغه إلى الناس – كما يحكى الآمدى ذلك عنهم(١) . فأين الإلزام ؟

وإذن فالحجة العقلية الصحيحة لإثبات الكلام هى حجة (الكمال) التى اعتمد عليها الغزالى قبله – كما أشرت – وابن تيمية فيما بعد(٢) ، أو ذلك الدليل القائم على ثبوت صفتى العلم والقدرة على الاختراع الذى اعتمد عليه ابن رشد فى (مناهج الأدلة)، وأثبت به كلامًا نفسيًّا قديمًا لله – تعالى – وآخر حادثًا، وهو الألفاظ المعبرة(٣) . هذا بالإضافة الى النصوص الشرعية التى تنسب إلى الله الكلام والتكليم بالنسبة لمن ثبت لديه صحة الرسالة وصدق الرسول .

جـ- الكلام النفسى : معناه ووحدته وقدمه :

ثم يتعرض الآمدى بعد ذلك لتوضيح المراد بالكلام النفسى ، وللرد على اعتراضات الخصوم على إثباته صفة لله – تعالى ، ويؤكد من خلال تلك المناقشات قدم الكلام النفسى ووحدته . وهو ينسب الاعتراضات التى يتصدى لها بالرد والتفنيد إلى المعتزلة والفلاسفة(٤) ومنها :

١) – ولعله أهمها – التشكيك فى أن الكلام كمال لله ؛ لأن الكلام إما أن يكون من قبيل الكلام اللسانى العادى ، وهو « عبارة عن تقطيع الأصوات ، وذلك يستدعى أن يكون البارى جرما وهو ممتنع »(٥) ، وإما أن يكون من قبيل ذلك الكلام النفسى وهو غير خارج عن القدرة والإرادة والعلم وليس بصفة جديدة . وما وراء هذين الاحتمالين فغير معقول ولا متصور ، فضلا عن أن يكون كمالا يثبته العقل للبارى تعالى . وهذا اعتراض

---

(١) انظر : غاية المرام ل ٤٢ أ ، ب .

(٢) انظر : ابن تيمية السلفى ١٣٠ – ١٣٣ .

(٣) انظر : مناهج الأدلة ١٦٢ – ١٦٤ ومقدمته ص ٧١ ، ٧٢ .

(٤) انظر : غاية المرام ص٩١–٩٤ . وقد سبقه الشهرستانى فى نسبتها إلى هاتين الطائفتين . انظر : نهاية الأقدام ص ٢٧٠ ، ٢٧٩ .

(٥) غاية المرام ل ٥٠ أ، وانظر : الابكار ١ /١٩٣ أ ، ب

ينسبه الآمدى إلى الفلاسفة وإن كان يختلط فيما يبدو بأفكار اعتزالية كتفسير الأمر الإلهى بالإرادة(١) . ثم يعرض بعد ذلك لاعتراضات أخرى ينسبها إلى المعتزلة .

٢) ومنها : المتكلم من فَعّل الكلام لا من قام به الكلام ، فالكلام فعل من أفعال الله - تعالى - لا صفة من صفات ذاته .

٣) النصوص السمعية نفسها دالة على حدوث القرآن والكلام الإلهى المنزل المحدَث، فكيف يكون صفة ذاتية قائمة بذات الله تعالى ؟

٤) القرآن معجزة الرسول ﷺ ، فيجب أن يكون - كسائر المعجزات - فعلا لله - تعالى - لا صفة من صفات ذاته .

٥) القرآن المجمع على أنه كلام هو هذا المسموع الملفوظ ، كما صرح القرآن نفسه بذلك فى قوله - تعالى - ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾(٢)، فهو إذن لفظ وصوت حادثان ، والحوادث لا تقوم بذات الله - تعالى .

٦) الكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، فكيف يكون الأمر ولا مأمور فى الأزل، والخبر ولا مخبر عنه ؟ إن هذا يفضى إلى الكذب .

٧) الكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، فإن كان كل ذلك قديما تعددت القدماء، فكيف تقولون القديم واحد(٣) ؟

ثم يتصدى للإجابة عنها كما يلى(٤):

١- أما الاعتراض الأول فالعقل يقضى بأن من له الكلام أكمل ممن ليس له الكلام - كما سبق فى مسألة الارادة تمامًا ، وكل ما فى الأمر أن ننفى عنه لوازم النقص التى فى البشر من الحاجة ونحوها ، « ونحن لا نريد بالكلام غير المعنى القائم بالنفس، وهو ما يجد الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: ايتنى بطعام أو اسقنى بماء »(٥) وهذا يسمى كلاما فى اللغة .

---

(١) انظر : المصدرين السابقين نفس المواضع (٢) سورة التوبة : ٦ .

(٣) انظر : غاية المرام ص٩١-٩٦ . (٤) غاية المرام ١٤٣ أ ، ٥٠ ب وانظر : : الابكار ١/ ١٩٦ .

(٥) انظر : غاية المرام ص١٤٣ .

أما تفسير الكلام بالإرادة فهو خطأ ؛ ولنأخذ أحد أقسام الكلام ، وهو الأمر الذى ادعى بعض المتكلمين أنه يرادف الإرادة ، فنجد أن الله تعالى قد يأمر بما لايريده كتكليفه أبا جهل بالإيمان ، وأمره إبراهيم بذبح ولده ، ويريد مالم يأمر به كالشرور والمعاصى؛ إذ الإرادة تخصيص الممكن بزمن وقوعه ، ولو لم يردها لما وقعت .

بل إن ذلك غير صحيح حتى عند المعتزلة المدعين لذلك ، فالله أمر بأفعالنا ولا يمكن أن يريدها ؛ لأنها مخلوقة لنا عندهم ، ولو تعلقت إرادته بفعل الغير لكانت مجرد تمن وشهوة ، وذلك على الله ممتنع .

وأما القدرة فهى معنى يتأتى به إيجاد الممكن ، فهى أعم من الأمر والنهى اللذين لا يتعلقان إلا ببعض الممكنات ، كما أن الأمر – عند القائلين بجواز التكليف بما لايطاق – أعم من القدرة، فكيف يكونان متحدين والعلاقة بينهما إما العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص الوجهى ؟.

وأما العلم فإنه ايضا يتعلق بما يتعلق به الأمر والنهى وبما لا يتعلقان به، فالعلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق ؛ وإذن فالعلم غير الكلام .

ثم يقدم الآمدى توضيحا آخر للكلام النفسى، فيقول : إنه ليس أحاديث النفس «التى هى تقديرات العبارات اللسانية»(١) ، فهذه لا تتصور فى حق من لا يعرف لغة أصلا مع اتصافه بالكلام النفسى ، وهو المعانى التى قد يعبر عنها بالإشارات والرموز ونحوها . فهذا هو المقصود بكلام النفس ، أما الأحاديث المشار إليها فهى كلام لفظى غير أنه يتم وينظم فى الضمير وإن لم يصحبه صوت(٢) .

٢– أما القول بأن المتكلم هو مَن فعل الكلام ، فهو متعارض مع نطق المحموم فى هذيانه ، ومخاطبة الحجر والذراع المسموم للنبى ص فقد سُمّى ذلك كله كلاما، مع أنه ليس من فعل المتكلم طبقا لأصول المعتزلة أنفسهم(٣). ويعترض الآمدى بصفة خاصة على «النجارية» الذين يأخذون بمقالة المعتزلة فى شأن الكلام الإلهى ، ويوافقون الأشاعرة فى أن الله – تعالى – خالق لأفعال العباد، قائلا : «أيكون الله – تعالى – متكلما بكلامنا

(١) غاية المرام ل ٤٤ ب .

(٢) انظر : غاية المرام ص١٠٠ ، والأبكار ١/١٩٤ – ٩٧ ب .

(٣) انظر غاية المرام ص ١٠١–١٠٢ ، الإبانة ص ٢٩ – ٣١ ونهاية الأقدام ص ٢٨٤ .

مصوتا بأصواتنا ، بما أنه فاعل لها باعترافكم ، والمتكلم هو من فعل الكلام ؟ وأيضا لو كان المتكلم هو من فعل الكلام لكان المريد والقادر والعالم كذلك ، ولم تقولوا به أو تقيموا دليلاً على الفرق بينه وبينها » . ثم يقول : « هذه الألفاظ – التي يخلقها – ألَهَا مدلول عنده أم لا ؟ لاسبيل إلى الثانى فهذا شأن المعتوهين والمجانين .والأول هو الكلام النفسى الذى تتهربون من إثباته »(١).

٣– أما استدلالكم على ما تذهبون إليه فى شأن كلام الله – تعالى – بالأدلة السمعية ، فهو تناقض منهجى لا يتفق مع أصولكم(٢) ، فضلا عن أن الظواهر التى تتمسكون بها يمكن حملها على معانى أخر . فالجعل مثلا فى قوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾(٣) كما يفسر بالإبداع والتصيير يمكن تفسيره بالوصف والتسمية ، كما فى قوله تعالى مثلاً فى نفس السورة : ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ﴾(٤). وهكذا سائر ماذكرتموه فهو معارض بما ذكره (الأصحاب) وغيرهم(٥) .

٤– وأما قولكم : إن القرآن معجزة الرسول ﷺ فهو فعله – تعالى – كسائر المعجزات فمغالطة ؛ لأننا نتفق معكم فى أن القرآن الذى هو الكلام اللفظى هو المعجز ، وفى أنه ليس بقديم ، ولكنا مختلفون فيما وراء ذلك ، وهو الكلام النفسى الذى أوضحناه ، فأنتم لا تقولون بشىء وراء الألفاظ المسموعة مع أنها متقضية لا بقاء لها عندكم ، وإذن فما نقرؤه الآن هو على مثال كلام الله وليس بكلامه ، وتلك هى العقبة التى دعت شيخكم الجبائى إلى مكابرة الواقع وجحد الضرورة حين زعم أن الله – تعالى – متكلم مع كتابة كل كاتب وقراءة كل قارئ ولم توافقوه عليه، فأينا المخالف للإجماع؟

ويحدد الآمدى هذه النقطة بقوله : « فلا تنازع فى أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة والأصوات المقطعة معجزة له وأنه يسمى قرآنا وكلاما ، وأن

---

(١) انظر : غاية المرام ص١٠٢–١٠٣ . (٢) راجع ما سبق عن فكرة الدور فى الباب السابق .
(٣) الآية ٣ من سورة الزخرف . (٤) الآية ١٩ من سورة الزخرف
(٥) انظر : الابكار ١ /١٨٨ – ١٨٩ ، وغاية المرام ص ١٠٩–١١٠، وانظر ايضا الإبانة ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ونشأة الفكر ١ /٢٥٣ – ٢٦١ ، ومقدمة مناهج الأدلة ٦٣– ٦٩ .

ذلك ليس بقديم ، وإنما النزاع فى مدلول تلك العبارات هل هو صفة قديمة أم لا؟(١) » ويذكر أن طريق البت فى هذا النزاع الأخير هو التفرقة بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء ، فالأول –وهو المعجز– حادث عندنا وعندكم ، والآخر قديم وأنتم ترفضون الخضوع للدليل القاضى بإثباته(٢).

٥– وبما سبق يندفع اعتراضكم بأن القرآن المعجز مجمع على أنه ألفاظ وأصوات وهى حادثة وغير قائمة بذاته –تعالى؛ لأنها منزهة عن حلول الحوادث بها فنحن نوافقكم على كل هذا ، أما قولكم لو لم يكن كلامه – تعالى – صوتا لما سمعه موسى – عليه السلام – فإنما يرجع الخطأ فيه إلى تفسيركم معنى السماع بالإدراك بالأذن ، مع أنه قد يطلق أيضا بمعنى الطاعة والخضوع، وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة «وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله – تعالى – القديم، بمعنى أنه خلق له فهمه والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا..»(٣) .

وهنا يذكر الآمدى أن هذه الشبهة ، وهى انعقاد الإجماع على أن القرآن المعجز هو الأصوات والألفاظ، هى التى دفعت الحشوية لعدم فهمهم الكلام النفسى إلى القول بقدم الألفاظ والأصوات وقيامها بذاته تعالى . ثم يقول : «فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوف التجسيم ، والتزام بعضهم التجسيم خوف التعطيل ؟»(٤) مشيراً إلى أن الحق وسط بين تطرف العقليين النفاة للكلام الأزلى ، وتطرف الحشوية القائلين بقدم الأصوات المسموعة والألفاظ المنظومة(٥) .

وهو مع ذلك يفرق بوضوح بين قول هؤلاء الحشوية الذى «لم يدل الدليل القاطع

---

(١) غاية المرام ل ٤٨ ب، ص ١٠٨ من النص المطبوع . وانظر الابكار ١/١٨٦ – ١٨٧، والغنية للجيلانى ص ٦٥ ، ٦٦.

(٢) انظر : غاية المرام ص١٠٨–١٠٩ ، وانظر بشأن التفرقة بين التلاوة المتلو الاسماء والصفات للبيهقى ٢٥٨ – ٢٦٩، والاقتصاد ص ٧٥ وانظر بشأن قول الجبائى المذكور : الفرق بين الفرق ١٦٨ ، ١٦٩ والملل والنحل للشهرستانى ١/٩٩ .

(٣) غاية المرام ٤٩ ب ، والابكار ١/٨٥ ب ، ١٨٦ وانظر : بشأن ماسمعه موسى عليه السلام ، الاقتصاد ٧٢، ٧٣ والأسماء والصفات ١٩٢ – ٢٠٨ ونهاية الأقدام ٣٠١ والغنية للجيلانى ٦٥ ، ٦٦ وبحر الكلام ٣٣ ، ٣٤ والفصل ٣/١١ ، ١٣ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٧٠ ونشاة الفكر ١/٦٨٠ – ٢٨٦.

(٤) غاية المرام ل ٥٠ أ .

(٥) انظر : ما سبق عن قول الحشوية وموقف علماء السلف منهم فى بداية هذا الفصل .

على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المنقول »(١) ، وبين ما ذهب إليه بعض السلف من « أن كلامه بحروف وأصوات لاكحروفنا وأصواتنا، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا . فالحق أن ذلك غير مستبعد »(٢) . والآمدى ينسب هذا القول الأخير إلى بعض السلف؛ لأن إثبات الحرف والصوت لله –حتى مع نفى المماثلة– هو موضع خلاف بين المحدثين وأهل السنة ، فنجد ابن تيمية مثلا يثبته معتمدا على بعض النصوص الشرعية(٣) ، بينما ينكر البيهقى فى الأسماء والصفات ذلك ، ويشرح الأحاديث المتضمنة لذلك بما لا يستوجب نسبة الصوت والحرف إلى الله – تعالى – المنزه عن الجوارح والمخارج(٤) .

ولايدع الآمدى مسألة الحرف والصوت إلا بعد أن ينكر على من مال من الأصحاب إلى مقالة الحشوية ، إذ أثبت حروفا قديمة وزعم أنها روحانية تتجلى فى الأصوات المادية، وهو – على الأرجح – يقصد بذلك الشهرستانى الذى عرض هذا الرأى فى نهاية الأقدام وبالغ فى نصرته واعتبره قول السلف (٥) ، وقد حكاه عنه ابن تيمية فى (الموافقة) وانتقده وأنكر كونه رأى السلف وإن كان أقرب إلى الحق – فى نظره – من قول أصحابه الأشاعرة(٦) .

وهكذا يحافظ الآمدى على ما انتهى إليه الأشاعرة بعد شيخهم الأول ، دون أن يميل نحو المعتزلة كما حدث من الرازى مثلا ، أو نحو الجانب الآخر كما فعل الشهرستانى . ويستخدم كل طاقته فى نصرة هذا الموقف الوسط الذى كان له دور كبير فى إنهاء النزاع حول هذه المشكلة التى كان أثرها خطيرا فى تاريخ المسلمين(٧) .

٦ ، ٧ – وحين يعرض الآمدى للاعتراضين الأخيرين يؤكد من خلال مناقشته لهما، وحدة الصفة الكلامية ، فهى فى نظره « متحدة لا كثرة فيها »(٨). أما تعدد أقسام الكلام

---

(١) غاية المرام ل ١٥٠ . (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) انظر : الموافقة ٢ / ١٦٠ ، ١٦١ وابن تيمية السلفى ١٣٠ – ١٣٣ .
(٤) انظر: الأسماء والصفات للبيهقى ٢٧٣–٢٧٦ ، ونشأة الفكر ١ / ٣٠١ ، وغاية المرام ص١١٢.
(٥) انظر : نهاية الأقدام ٣١٣ – ٣١٧ .
(٦) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢٠ / ١٦٠ – ١٦٢ ، ١٧٠ – ١٧٤ .
(٧) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٦٩ – ٧٢ . (٨) غاية المرام ١٤١ .

إلى أمر ونهى وخبر واستخبار ونحوها فهو تعدد فى الإضافات والنسب لا فى حقيقة الكلام هذا إن سلمنا أنها أقسام للكلام نفسه كما هو «مذهب أبى الحسن الأشعرى، وإلا فإن سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد فى أن الأمر والنهى وغير ذلك لايكون إلا عند تحقق المتعلقات ، وأن الكلام خارج عنها .. فالإشكال يكون مندفعا»(١).

وأحب أن أشير هنا إلى أن هذا الخلاف يؤكد ما أشرت إليه فى أول الكلام على هذه الصفة من أن الأشعرى نفسه لم يأخذ بفكرة التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى ، ولذا كان من الطبيعى أن يقول بأن الكلام القديم ينقسم إلى هذه الاقسام . أما ابن كلاب وهو صاحب التفرقة المذكورة فقد تمسك بوحدة الكلام القديم وقال إن هذه الأقسام لا تكون الا فيما لا يزال(٢) ؛ أى فى المتعلقات .

ولذا كان من الصعوبة بمكان للآخذين بفكرة التفرقة – والمقتنعين بوحدة الكلام القديم – أن يوجهوا كلام شيخهم بشأن هذه الأقسام التى يتنوع إليها الكلام منذ الأزل، وقد حاول الآمدى أن يجتاز هذه الصعوبة بالاستعانة بفكرة التعلقات الكلامية ، وبفكرة أخرى فلسفية وهى أن تعدد النسب والإضافات للشىء لا يضر وحدته ولايخدشها(٣)، فيشبه قول الأشعرى المذكور بما قاله الفيلسوف فى المبدأ الأول ، حيث قضى بوحدته وإن تكثرت أسماؤه بسبب سلوب وإضافات وأمور لا توجب صفات زائدة على الذات(٤) .

ويحاول الآمدى بعد ذلك رد هذه الأقسام الخمسة (الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء) إلى معنيين اثنين هما الطلب ويشمل الأمر والنهى والنداء ، والخبر ويشمل الاستخبار أيضا لأن الاستخبار الحقيقى على الله – تعالى– محال. بل يرد هذين المعنيين إلى معنى واحد فى النهاية هو الإخبار أو الإعلام ، غير أنه إن تعلق بما حكم الله بفعله أو تركه كان طلبا وان تعلق بغيره سمى خبرا(٥) . وهذه المحاولة نجدها من قبل عند الغزالى

(١) غاية المرام ٤١ ب ، وانظر : أيضا الأبكار ١/٩٨ ب ، ١٩٩ .

(٢) انظر : غاية المرام ٤١ أ ، ب والأبكار ١/١٩١ ، ب واصول الدين للبغدادى ص ١٠٨ والموافقة لابن تيمية ٢/١٧٥ وما بعدها ومقدمة مناهج الأدلة ٦٧ – ٦٨ ونشأة الفكر ١/٢٨٤ – ٣٠٢ وما سبق اول هذا المبحث

(٣) انظر : مناهج الأدلة ص ٤٠ .

(٤) انظر : غاية المرام ل ٤١ ب

(٥) انظر : غاية المرام ص١١٣–١١٦ ، والأبكار ١/١٩٠ .

والشهرستانى(١) . وهى تؤكد لنا أن هؤلاء الذين أخذوا بفكرة التفرقة كان لابد لهم أن يعدلوا عن قول أبى الحسن فى قدم الأقسام المذكورة وتنوع الكلام إليها فى الأزل ، ماداموا يحسون بصعوبة تبريرها وتحقيق الاتساق بينها وبين ما انتهوا إليه من قول ابن كلاب ، ولذا نجد الآمدى -رغم إلحاحه على وحدة الكلام واجتهاده فى إثباتها- يستشعر الصعوبة الناجمة عن الجمع بين مذهبين مختلفين فى حقيقتهما ، فيقول فى «الأبكار» : « والحق أن ماذكروه من الإشكال على القول بوحدة الكلام فمشكل، وعسى أن يكون عند غيرى حله »(٢) . وهى نفس الصعوبة التى حملت الرازى على أن يقول فى بعض كتبه : (إنه لادليل على وحدة الكلام)(٣) .

أما الاعتراض الخاص بلزوم الكذب فى خبره تعالى لو قلنا بقدم الكلام، فيرى الآمدى أن دفعه يسير بالنسبة لمن يأخذ بقول ابن كلاب ، أما على قول الأشعرى فجوابه أنه إخبار على تقدير وجود المخبر عنه، وطلب على تقدير وجود المطلوب منه ، « فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح مثلا ، ويكون التعبير عنه قبل الإرسال : أنا مرسله . وبعد الإرسال : إنا أرسلنا ، فالمعبر عنه يكون واحدا على مر الدهور وإن اختلف المعبر به »(٤) . وإنما تأتى الشبهة لمن غاب عنه وحدة الكلام النفسى أو توهم خضوع الصفات الإلهية لأحكام الزمان وتقلب الأحوال ؛ « ومن فهم كلام النفس ، ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والأحوال المختلفة .. وجد الأمر على ماذكرناه »(٥)؛ أى مـن وحدة الكلام وقدمه، ووجوب صدقه رغم تأخر وجود المطلوب منه والمخبر عنه .

والآمدى يتابع فى رده على هذا الاعتراض إمام الحرمين الجوينى(٦) والشهرستانى(٧) والإمام الرازى فى بعض كتبه(٨)، ويرفض رد الغزالى الذى يتمسك فيه بالتزام المعتزلة القول بوجود المأمور وانقضاء الأمر ويرتب على ذلك جواز وجود الأمر دون المأمور . ويرى الآمدى فى ذلك إلزاما للقوم بما لا يلزمهم ، فإن هناك فرقا بين الأمرين ، ولا قياس مع الفارق(٩) .

---

(١) انظر : الاقتصاد ص ١١٥ ، ١١٦ ونهاية الاقدام ٢٨٨ . (٢) الأبكار ١/١٩٨ .
(٣) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٣٣ . (٤) انظر : غاية المرام ل ٤٧ أ .
(٥) نفس المصدر والصفحة . (٦) انظر : الإرشاد ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٧) انظر : نهاية الاقدام ٢٨٨ وما بعدها . (٨) انظر : المحصل ص ١٣٤ .
(٩) انظر : غاية المرام ص١١٨-١١٩ ، وقارن بالاقتصاد ص ٩١ ، ٩٢ .

وأخيرا فإن المرء قد يعجب بمثل هذا الجهد العقلى الذى يبذله مفكر ينتصر للآراء التى يؤمن بها . ولكنه يعود فيتساءل : أليس من الأفضل للمسلم فى عقيدته، أن يكتفى بإثبات الصفة الكلامية لله - تعالى؛ فإنها كمال أفاضه على بعض خلقه فلا يعقل خلوه عنه ، وأن يعتقد مع هذا أن القرآن هو كلام الله الذى أنزله على قلب محمد ﷺ هدى للعالمين وإعجازا باقيا إلى يوم الدين؟ وقد يغنيه فى هذا تأمل القرآن نفسه ودراسته عن الدخول فى هذه الدروب الكلامية .

* * *

٥ ، ٦ السمع والبصر

١) المذاهب فيهما :

ويجمعهما الآمدى فيما يسميه « الإدراكات » فى كتابيه : « غاية المرام » ، « والأبكار » . ويبدأ كعادته ، بتفصيل آراء المتكلمين حول إثباتهما وحقيقتهما :

أ- فمذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع ، بصير ببصر ، كل منهما قديم أزلى قائم بذاته، كما سبق .

ب- وأما المعتزلة فيذكر لهم اتجاهات ثلاثة :

١- فالكعبى يقول : إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به ، عالم بالمسموعات والمبصرات لا غير .

٢- ويذهب الجبائى ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة بـه .

٣- ومن المعتزلة من قال : إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات ، والإدراك يزيد على العلم(١) .

والنص على هذا الاتجاه الأخير لدى المعتزلة من الأهمية بمكان ، فقد نقل الأشعرى عنهم فى الإبانة(٢) أنهم يرجعونهما إلى العلم ، وقد أشار المرحوم الأستاذ الزركان ، فى دراسته عن الرازى ، إلى أنه قد حكى عن المعتزلة أن جمهورهم يقولون بأن السمع والبصر زائدان على العلم ، وقال : إن رواية الرازى غير صحيحة فى نظره ؛ « لأن الأشعرى – وهو الأعرف منه بمذاهب القوم – يقول غير هذا القول »(٣) . ولكن ما يذكره الآمدى هنا من تفصيل لمذهب المعتزلة يؤكد دقة نقل الرازى عنهم، ويدل على أن الأشعرى لم يقصد فى الإبانة إلى استقصاء مذاهبهم ، بل قصد الرد على من فسر منهم السمع والبصر بالعلم ، وهو الاتجاه الذى غلب على المعتزلة البغداديين خاصة ؛ لأنه فى مقالات الإسلاميين – وهو كتاب مشهود له بالدقة – يفصل آراءهم بقريب مما ذكره الآمدى فيما سبق:

---

(١) انظر : غاية المرام ل ٥٣ ب ، والأبكار ١/ ١٩٩ .

(٢) انظر : الإبانة ص ٥٩ .

(٣) انظر : : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٧ ، وقارن المحصل ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

أ- العلم بالمسموعات والمبصرات .

ب- نفى العمى والصمم .

جـ- إثبات إدراك يزيد على العلم؛حيث يقول : « من قال : إن القول عالم ، إثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم ، فكذلك يقول : قولى سميع إثبات لله ومعه علم بمسموع ، وقولى بصير ، إثبات اسم لله ومعه علم بمبصر .. ومن قال : اختلف القول عالم وقادر ؛ لاختلاف ما نفيا عن الله من الجهل والعجز ، فكذلك يقول : اختلف القول سميع وبصير، لاختلاف ما نفيا عن الله من الصمم والعمى . ومن قال : اختلف القول عالم وقادر لاختلاف المعلوم والمقدور، فكذلك يقول : اختلف القول سميع وبصير ، لاختلاف المسموع والمبصر ، أو لاختلاف الفوائد التى تقع عند قولنا سميع بصير»(١) .

فتلك هى الاتجاهات الثلاثة التى ذكرها الآمدى موجزة واضحة . وأهم من ذلك أن نصوص المعتزلة أنفسهم تؤكدة أيضاً . يقول عبد الجبار : « فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا ، وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له ، بكونه مدركا ، صفة زائدة على كونه حيا »(٢) ، ثم يأخذ فى نصرة قول البصريين ويؤكد ذلك فى المغنى أيضا(٣). وهذا ما تؤكده مصادر أخرى(٤) ودراسات حديثة (٥) أيضًا .

ويقتصر الآمدى على بيان موقف الأشاعرة والمعتزلة ، ومعلوم أن الماتريدية أيضا وكذا ابن رشد يوافقون الأشاعرة فى هذا ، وإن كان ابن رشد ينصح بعدم الإلحاح على قدم السمع والبصر مع حدوث متعلقاتهما ، حماية للعامة من الشكوك الناجمة عن ذلك(٦) .

أما الفارابى وابن سينا فيردانهما إلى العلم(٧). وأما الكرامية فقد أثبتوا السمع

---

(١) مقالات الإسلاميين ١ /٢٣٣ ، ٢٣٤ . (٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٦٨ .

(٣) المغنى ٤ /٣٣ ، ٣٥ ، ٨١ ، ٥ /٢٤٢ . (٤) الملل والنحل ١ /١٠٨ ونهاية الأقدام ٣٤١.

(٥) نشأة الفكر للنشار ١ /٥٠٥ -٥٠٩ وابو الهذيل العلاف ٣٩ ، ٤٠ .

(٦) مناهج الأدلة ١٦٥ ، بحر الكلام للنسفى ١٥ ، ١٦ .

(٧) انظر : ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٠٧ ، ١٠٩ وعيون المسائل للفارابى ٥ ، ٦ .

والبصر[١]، ولكن فرقوا بين ثبوتهما أزلا وتعلقهما بالمحدثات وهو ما يحدث من التسمع والتبصر وكلاهما حادث عندهم. ولهذه الفكرة أصل عند المعتزلة[٢].

ب- إثباتهما :

ثم يعرض الآمدى للأدلة التى ساقها المتكلمون لإثبات هاتين الصفتين :

١- فيذكر دليل الأشعرى المشهور : «لو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما، وذلك نقص فى حق البارى تعالى» ويذكر حجة الأشعرى فى ذلك : البارى تعالى حى ، والحى إذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بينهما لم يخل عنه أو عن ضده ، ولا محالة أن كونه حيا مما يوجب قبوله للسمع والبصر ، والدليل على قبوليته لهما ما نراه فى الشاهد ، فإن الموجب لقبولية الإنسان وغيره من الحيوان للسمع والبصر كونه حيا[٣].

وهذا دليل يقوم على الاستقراء وقياس الغائب على الشاهد ، والآمدى - كما سبق - يرى بطلان الثانى وضعف الأول ، وعدم صلاحيتهما جميعا فى المباحث الإلهية ، لأنه تعالى لا يشترك مع غيره فى وصف يعمهما ، حتى يمكن قياسه على غيره قياس تمثيل أو تعدية حكم الشاهد إليه؛ فدون ذلك مخاطر واستحالات عديدة ينبه إليها الآمدى[٤].

٢- وهناك دليل آخر ينسبه الآمدى إلى المعتزلة وخلاصته : «إن الله تعالى حى لذاته، وكل حى لذاته يدرك المدرك عند وجوده»[٥] . وقد اعتمد عليه الأشاعرة والماتريدية أيضا[٦]. ولكن الآمدى ينتقده فى الأبكار بأنه «مبنى على أن الحياة علة الإدارك فى الشاهد فيلحق الغائب به وهو معيب»[٧].

وهكذا يلاحظ الآمدى أن الدليلين صورتان لفكرة واحدة تقوم على المماثلة بين

---

(١) انظر : الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ونشأة الفكر ١ / ٦٢٥ - ٦٢٨ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين١ / ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) انظر : غاية المرام ص ١٢٢٢، والمآخذ ل ٤٥ أ، ب، وقارن اللمع للأشعرى ٢٥ ، ٣٦- ٣٧، والإبانة ٦٣،وكذا التمهيد للباقلانى ٤٧، ونهاية الأقدام للشهرستانى ٣٤١، وقد انتقده الغزالى فى الاقتصاد ١١،وعبد الجبار فى المغنى ٥/ ٢٢٩.

(٤) انظر : ص ١٢٢ من غاية المرام، والأبكار ١ /١٠٠ أ ، ب .

(٥) الأبكار ١ /١٠١أ ، ١٠٢ ب ، وقارنه بالمغنى ٥ /٢٤١ وشرح الأصول الخمسة ١٦٨ .

(٦) اللمع ٢٥ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ .

(٧) الأبكار ١ /١٠٢ ب .

عالمى الغيب والشهادة وهو ما لا يرتضيه ؛ ولذا يقول فى (المآخذ) : «وفيه ما فى الأول» يقصد دليل الأشاعرة السابق[١].

٣- ويشير الآمدى إلى استدلال بعض «الأصحاب» عليهما بالأدلة السمعية، ولعله يشير إلى الامام الرازى الذى مال إلى الاستدلال عليهما بالآيات والأحاديث، وإن لم يرتض الإجماع دليلا [٢]. أو الغزالى الذى جمع بين حجة الكمال والآيات القرآنية لإثباتهما[٣] . على أن هذا لا يقتصر على الأشاعرة[٤] . ولكن الآمدى - طبقا لمنهجه- لا يرتضى هذا الاستدلال ، ويراه من قبيل الظنيات التخمينيات ، وذلك لا مدخل له فى اليقنيات »[٥] ، التى تقوم عليها أصول العقائد فى نظره .

٤- « فإذا السبيل فى الدليل ههنا ليس إلا ما أشرنا اليه فى مسألة الإرادة »[٦] ؛ هو يقصد حجة الكمال ، وقد اعتمد عليها فى الأبكار أيضا ، وسبق للغزالى أن استدل بها كما أشرت لذلك آنفا ، واعتمد عليها الرازى فى بعض كتبه دون البعض الآخر[٧] . وهى أكثر إقناعا وأبعد عن مظان التشبيه التى تلزم بعض الأدلة الأخرى .

جـ- شبهات حول إثبات السمع والبصر :

يقول الآمدى : إنه ربما ترد على هاتين الصفتين تشكيكات وخيالات لابد من مناقشتها[٨] ، وهذا صحيح ، لان هاتين الصفتين مرتبطتان فى الشاهد بالحواس المعروفة، فقد يتوهم من إثباتهما لله تعالى التشبيه؛ ومن تلك التشكيكات :

أ) ما الداعى إلى اثبات السمع والبصر، صفتين لله تعالى ، والعلم يغنى عنهما؛ فإنه يتعلق بسائر المعلومات ومنها المسموعات والمبصرات [٩]؟

ويتمسك الآمدى فى رده على هذه الشبهة بما يجده المرء فى نفسه من معارف جديدة عند إدراكه الحسى لما سبق علمه بطريق آخر، كالوصف والروية أو البرهنة العقلية

---

(١) المآخذ ل ٤٥ ب .
(٢) انظر : الأربعين ١٧٠ - ١٧٢ والمحصل ١٢٤ وفخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٠ وما بعدها .
(٣) الاقتصاد : ٦٥ .
(٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ .
(٥) غاية المرام ل ٥٤ ب، وانظر : الأبكار ١/١٠٢ أ .
(٦) غاية المرام ل ٥٤ ب .
(٧) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٣ .
(٨) انظر : ص ١٢٤-١٣١ من غاية المرام .
(٩) انظر : ص ١٢١ من غاية المرام.

مثلا : « والإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر . . فالمعنيُّ بالإدراك ليس إلا هذا المعنى »(١) . وقد قال القاضى عبدالجبار، فى مواجهة مثل هذه الشبهة : « والفصل بين كونه مدركا لسائر المدركات يعرفه العاقل من نفسه ، كما يعرف الفرق بين كونه مدركا وكونه عالما ، وما حل هذا المحل ؛ فالتنبيه عليه يغنى عن تحديده بعبارات ، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات »(٢) . وهذه التفرقة بين معطيات الإدراك الحسى ، وبين العلم بها بطريق آخر، لجدها عند ابن رشد وهى عمدته فى إثبات صفتى السمع والبصر (٣) . وعند الإمام الغزالى(٤) والشهرستانى(٥) أيضا .

ب) اذا كان الإدراك معنى زائدا على العلم فمعنى ذلك أن الواحد منا يدرك بإدراك، وهذا يلزم عليه أن يكون بين يديه فيل عظيم أو جبل شامخ ، ومع ذلك فيجوز الا يدركه متى لم يخلق فيه ذلك الإدراك ، وهذا إلزام يوجه عادة إلى الأشاعرة لقولهم بأن الإدراك من خلق الله سبحانه ، جرت به العادة عند اكتمال أسبابه العادية . بينما يحرص خصومهم من المعتزلة وغيرهم على تأكيد الارتباط الضرورى بين توفر شروط الإدراك وحصوله للمدرك(٦) . والآمدى يرفض هذا الإلزام ، ويوضح فكرة الأشاعرة فيقول : أجل نحن نسلم بالجواز العقلى فقط فى مثل هذه الحالة التى ذكرتموها ، ولكنا نقول باستحالته عادة، أى أنه لابد أن يدركهما، وقد جرت بذلك عادة الله- عز وجل- أو سننه ، فإنه كما يستحيل عادة انتفاء الإدراك للفيل عند حضوره بين يدى ذى البصر السليم، كذلك يستحيل القول بانتفاء خلق الإدراك فى مثل تلك الحالة أيضا(٧) . وهى من نتائج موقف الأشاعرة من (العلية) ، وسيأتى بيانه .

جـ- لو سلمنا بأن الإدراك أمر زائد على العلم، فلم لا يكون سلبيا كما فسره الجبائى بنفى الآفة عمن له الحياة ؟(٨) ويجيب الآمدى بأنا « قد بينا أن الانسان يجد من نفسه

---

(١) انظر: ص ١٢٧ من غاية المرام والابكار ١ / ١٠٤ أ-١٠٥ب، والمآخذ ايضا ٤٤ب،٤٥ب .
(٢) المغنى ٤ / ٨١ . (٣) انظر : : مناهج الأدلة ١٦٥ .
(٤) انظر : المقصد الاسنى ٥٤ ، ٥٥ . (٥) انظر : نهاية الاقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ .
(٦) غاية المرام ل ٥٦ أ = ص ١١٦ قسم ثان وانظر : الابكار ١ / ١١٥ ب .
(٧) انظر : هذا الإلزام والمناقشات حوله فى المغنى ٤ / ٣٩ .
(٨) انظر : رأى الجبائى مفصلا فى المغنى ٤ / ٥٠ - ٥٨ ، ٥ / ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، وفى نهاية الاقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ والابكار ١ / ١٠١ أ ، ب حيث يرد عليه الآمدى من وجوه سبعة يستمد بعضها من مذهب الجبائى نفسه .

تفرقة بين الإدراكات ، وذلك لابد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة ، وإلا لما وقع الفرق . ثم كيف يصح أن يقال : السميع والبصير هو الذى لا آفة له ، ويقال لمن يسمع ويبصر وهو مئوف ناقص»(١) ؟. فإن قال الجبائى فى تفسير رأيه : « ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا ، بل من سلبت عنه الآفة فى محل السمع(٢)» فهذا فى نظر الآمدى عودة إلى نفى الآفة مطلقا مع تكرار بغيض ، لأن معناه : السميع هو من له السمع فى محل السمع فإذا حذفنا الجزء الاخير لكونه مكررا ، وفسرنا السمع بمعنى سلبى كان معناه : السميع هو من لا آفة به ، وعادت المناقشة السابقة . على أن الجبائى نفسه لم يفسر العلم والقدرة بالسلب فنحن نقول فى السمع مقالته فى العلم والقدرة (٣).

د- ألا يمكن أن يؤدى القول بقدم السمع والبصر إلى القول بقدم المسموع والمبصر فيلزم عن ذلك قدم العالم ؟ والإجابة عن هذا سهلة يسيرة تعتمد على فكرة (التعلقات) فالصفة قديمة أزلية ، ومتعلقاتها حادثة ، والتجدد فى المتعلقات أو التعلقات لا يعنى أى تغير فى الذات ، إذ التعلق مجرد نسبة وإضافة بين الصفة ومتعلقاتها، وهى فى ذلك كالعلم وسائر الصفات « فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لا يتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة ، فما به دفع الإشكال ثَمَّ به دفعه ههنا(٤)» .

هـ- الإدارك فى الشاهد مستلزم للبنية المخصوصة والجوارح المعينة من عين وأذن ونحوها، وهذا محال على الله ، أما إذا نفيتم البنية المخصوصة فإنه يلزمكم أيضا اختلاط الإدراكات المختلفة، أو أن تصلح حاسة واحدة لكل الإدراكات، وهو ممتنع، كما نلاحظه فى الشاهد . وهو اعتراض يوجه – عادة – إلى سائر المتكلمين ، وهم يتمسكون جميعا فى هذا المقام بالتفرقة بين الغائب والشاهد ، فاذا كانت الحواس ضرورية للإدراك بالنسبة إلى الانسان والحيوان فالله بخلاف ذلك(٥) . وربما كان الاعتراض أشد على المعتزلة ، فهم

---

(١) انظر:١٢٨ من غاية المرام.

(٢) غاية المرام ل٥٦ ا قسم ثان وقد نقل عبد الجبار هذا التفسير عن كتاب للجبائى اسمه (التولد) انظر : المغنى ٥١/٤ .

(٣) انظر : ١٢٨-١٢٩ من غاية المرام ، والابكار ١٠٥/١ ا .

(٤) غاية المرام = ل ٥٦ ، ب، وقارن : شرح الأصول الخمسة ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ١٧٣ والعقيدة النظامية ص ٢٢ ونهاية الاقدام ٣٤٧ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ والمآخذ ١٤٥ ا ، ب .

القائلون بالبنية المخصوصة(١). ولكنهم يتخلصون منه بأن «أحدنا إنما يحتاج فى إدراك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حى بحياة ، والحياة لايصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربا من الاستعمال ، والقديم تعالى حى لذاته ففارق أحدهما الاخر»(٢). وهو هنا يستخدم التفرقة بين الله والخلق ، مستعينا فى تأكيد ذلك بالفكرة الاعتزالية عن علاقة الصفات بالذات . أما الأشاعرة فرغم قولهم بأن الله حى بحياة ، سميع بسمع ... فإنهم لا يشترطون – أصلا – البنية الخاصة للإدراك ، ويقولون بجواز خلق الله له، دون البنية المعينة من عين وأذن ونحوها، وهذا الشرط عادى يجوز تخلفه فى الشاهد ، فكيف بالله – سبحانه ، وإذن فهم بمنجاة من هذا الاعتراض .

أما الآمدى فقد علمنا رفضه لكل قياس للغائب على الشاهد ، وتشبثه بالتنزيه . ولقد كانت هذه التفرقة تكفيه فى رد هذا الاعتراض ، ولكنه مبالغة فى رده يقول : إن المعتزلة أنفسهم ، وهم أصحاب فكرة (البنية المخصوصة) ، يلزمهم القول بالإدراك دون بنية ، وذلك لقولهم بالجزء الذى لا يتجزأ ؛ وتفسيرهم الإدارك بأنه الحياة وانعدام الآفة ، وإذاً فكل جزء من الحى تُداخله الحياة يجب أن يكون مُدركًا ، ويلزم الا تكون البنية المخصوصة شرطا(٣) .

وينبغى أن نتنبه إلى أن قيام الإدراك بالجوهر الفرد ليس رأياً للمعتزلة، وإنما هو إلزام لهم لا يلتزمونه جميعا كما يشير إلى ذلك الآمدى نفسه(٤)، وإن قال به بعضهم (٥). على أن مثل هذا الإلزام قد وجه إلى الأشعرى أيضا(٦) وإلى القاضى الباقلانى (٧).

---

(١) انظر : المغنى ٤ / ٥٠ – ٦٤ وأصول الدين للبغدادى ١٠٥ ، ١٠٦ والابكار ١ /١٠٣ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٣ .

(٣) انظر : تفصيل هذا الإلزام فى غاية المرام ١٢٩–١٣٠، والابكار ١ / ١٠٤ ب ، ١٠٧ ا، ب .

(٤) انظر : المراجع فى الهامش السابق .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ / ١٠ .

(٦) انظر : : أساس التقديس ص ٤٠ واصول الدين للبغدادى دى ص ٢٨ ، ٢٩ ويقول المرحوم الزركان فى دراسته عن الرازى : (انه ليس لدينا من النصوص ما يدل على ثبوت ذلك او نفيه) فخر الدين الرازى ص ٢٤٧ .

(٧) انظر : كتاب البيان ص ٦٨ .

ثم يعود الآمدى إلى إلزام المعتزلة من وجه آخر : لو كانت البنية شرطا لوجب طردها شاهداً وغائبا كما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه في الاشتراط ، ولو كان كذلك لوجب كون البارى ذا بنية مخصوصة ، لضرورة الاعتراف بكونه مدركا[١]، ولكنه يفطن - هنا - إلى تمسك المعتزلة بأن اشتراط البنية إنما هو فى حق المدرك بإدراك، فلم يلزم فى حق الله ، لأنه مدرك بذاته لابإدراك ، كما سبق نقله عن القاضى عبد الجبار وهو يرى أن ذلك جهل وباطل؛ لأنه « مناقضة لأصولهم «أى مخالفة لمنهجهم وتلاعب فى تطبيقه» حيث إنهم جعلوا الحياة شرطا فى الشاهد لكون العالم عالما ، ثم طردوا ذلك فى حق الغائب حتى قالوا: إن الحياة شرط كونه عالما ، وإن لم يكن عالما بعلم ، ولم يجعلوا البنبة شرطا لكون المدرك مدركاً ، متى لم يكن مدركا بادراك لضرورة كونها شرطا لكون المدرك مدركا بادراك ، ولم يعلموا أنهم فى ذلك متحكمون . . وأنهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا »[٢] .

وأما دعوى الالتباس بين الإدراكات فغير مقبولة ، لأن الالتباس بين الأشياء لايكون بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين مختلفين بمحل واحد كالسواد والطول مثلا ، إنما يكون الالتباس بين الأشياء بسبب التشابه بينها فى أنفسها ، وقد ثبت أن الادراكات متمايزة ، وأن الحاصل من كل واحد منها غير الحاصل من الآخر[٣].

ويواصل الآمدى نقد فكرة المعتزلة عن الإدراك الحسى، فيقول : إنهم يتوهمون خروج شىء من العين أو محل الادراك يتصل بالمبصَر أو المدرَك ، وهذا خطأ ، وتلزمه محالات عدة[٤] ، ويستدل على بطلان نظريتهم « بمن يقف فى الظلمة ويرى من فى الضوء »[٥] . ولا شك أن هذا النقد صحيح ، وهو أكثر توافقا مع حقائق العلم مما يؤثر عن المعتزلة ، كالذى يقرره القاضى عبد الجبار فى المغنى من «أن الرائى منا لايرى إلا بشعاع ينفصل من عينه »[٦] هذا ، بالرغم من أن معاصرين له كابن سينا والحسن الهيثم يؤكدان خطأ مثل هذا القول [٧].

---

(١) غاية المرام ٣٠ .

(٢) غاية المرام ٥٧ ا ، وقارن هذا النقد القاسى للمعتزلة بدفاعه عنهم ضد إلزام الغزالى لهم فى مسالة امر المعدوم والأمر بالمعدوم ل ٤٧ ب ، ٤٨ ا من غاية المرام .

(٣) انظر : ١٣٠-١٣١ من غاية المرام ، والأبكار ١ /١٠٨ .

(٤) انظر : ص١٣١ من غاية المرام والابكار ١ /١٠٣ ب - ١٠٩ ب .

(٥) الأبكار ١ /١٠٩ ب . (٦) المغنى للقاضى عبد الجبار ٤ /٥٩ - ٦٩ .

(٧) انظر : النجاة ص ١٦٠ - ١٦٢ ورسالة الحسن بن الهيثم فى الضوء ص ٢٢ .

ولكن الآمدى ، إمعانا منه فى التهوين من أمر الشروط العادية للإدراك ينفى اتصال شىء من المبصَر بالبصر سواء على جهة الانفصال المادى(١) أو على سبيل الانطباع والتمثيل(٢) ، ويستدل على ذلك بظواهر تمكن مناقشتها ، وواضح أنه يخالف التفسير العلمى الصحيح لظاهرة الإبصار هذه المرة ، وأنه يريد دعم فكرته فى أن البصر والسمع لايستلزمان أى نوع من المماسة أو الاتصال أو العلاقة الحسية، وأن « الإدراك ليس إلا معنى يخلفه الله تعالى للمدرك ، مع قطع النظر عن الانتقال والانطباع فى الآلات والأدوات، وحيث لم يكن للعين أواليد وغير ذلك من الجوارح قوة الادراك فليس لعدم صلاحية الإدراك ، بل لأن الله تعالى لم يخلق الإدراك » (٣).

وهكذا يسفر الرجل عن أشعرية خالصة طالما وجهت إليها سهام النقد من المتمسكين بفكرة العلية من المسلمين(٤)، وله حقه فى الانتصار للرأى الذى يختاره . وكل ما يمكن قوله فى هذا الصدد هو أن إثبات السمع والبصر ، صفتين لله تعالى ، لايتوقف على مثل هذا التفسير الخاص للإدراك الحسى ، ويكفى فيه التمسك بمبدأ التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة(٥).

و- أما التمسك بالشم والذوق فقد سبق للآمدى أن حدد موقفه منهما ، إذ أشار إلى إنكار بعض الأصحاب لهما ، لأنهما - فى نظرهم - لا يحدثان بدون مماسة أو اتصال حسى(٦)، وهذا هو موقف المعتزلة حتى المثبتين للسمع والبصر منهم(٧). أما هو فلا يرى - مع التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة - مانعا عقليا من نسبتها إلى الله عز وجل ، ولكنه يتوقف عن ذلك ، لعدم ورود الشرع به .

ومن ذلك يبدو تمسك الآمدى بالموقف الأشعرى من هذه المسألة ، وإن كان يستدل عليه بطريقة تختلف عن كل من سبقه من أسلافه .

---

(١) ينسب الآمدى ذلك إلى الطبيعيين من الفلاسفة : الابكار ١/ ١٠٩ وقد نسب مثل هذا للنظام من المعتزلة انظر : أصول الدين للبغدادى ١٦ ، ١٧ ونشأة الفكر د/ النشار ٥٧٤ ، ٥٧٥ .

(٢) ينسبه فى الأبكار إلى ابن سينا ل ١/ ١٠٨ ب ، ١٠٩ أ .

(٣) غاية المرام ل ٥٨ أ، ب، وانظر : الابكار ١/ ١١٠ أ .

(٤) انظر : المغنى ٤/ ٥٦ ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ومناهج الأدلة ١٨٦ - ١٩٠ ومقدمته ١٦ ، ١٧ ونقض المنطق لابن تيمية ص ٢٨ ورسالة الواسطة بين الحق والخلق له أيضا ص ١١ - ١٥ .

(٥) مناهج الأدلة ص ١٦٥ . (٦) وانظر : ١٢٤ أ - ١٢٥ أ من غاية المرام .

(٧) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ١٧٣ .

(٧) صفة الحياة

أ) الآراء حولها :

هذه آخر الصفات الإيجابية ، والآمدى يتحدث عنها فى أقل من سطرين من كتابه غاية المرام ، قائلاً فى ختام حديثه عن السمع والبصر : « وعند هذا فينبغى أن يعلم أن المستند فى إثبات صفة الحياة ما هو المستند فى الإدراكات وباقى الصفات »(١). وواضح أنه يقصد طريقة الكمال التى تقضى بأن خالق الحياة والأحياء لا يمكن إلا أن يكون حيًّا ، ولكنه يفصل كلامه عنها فى « الأبكار » إلى حد ما(٢) ، وإن كان يتسم بالإيجاز أيضًا ، وليس غريبًا فى أن يوجز كلامه عن هذه الصفة ، فإن الغزالى يقرر فى « الاقتصاد » أن « النظر فى صفة الحياة لايطول »(٣) ؛ لما أنها – فى نظره – ضرورية متى أثبتنا العلم والقدرة.

والآمدى يبدأ كعادته بذكر الآراء حولها ، فيشير إلى الإجماع على كونه– تعالى– حيًّا(٤) ، ثم يفصل الآراء على النحو التالى : « فذهب أصحابنا إلى أن الله – تعالى – حي بحياة ، وأن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى .. واتفقت المعتزلة على كونه حيا لا بحياة، لكن منهم من قال: معنى كونه حيا أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر كأبى الحسين البصرى »(٥)، وذهبت الفلاسفة إلى أن معنى كونه حيا أنه ليس بميت »(٦)وهذا عرض موجز وصحيح لموقف الطائفتين(٧).

وقد ذكر ابن رشد صفة الحياة ضمن الصفات السبعة التى هى من قبيل « أوصاف الكمال الموجود فى الإنسان » أى أنها عنده صفة كمال إيجابية ، وليست مجرد سلب الموت(٨) . وانتقد القاضى عبد الجبار هذه الفكرة بأننا يمكن أن نصف الجماد بأنه ليس بميت ولا يوجب ذلك كونه حيا ، كما انتقد تفسير الحياة بالمعنى المنسوب إلى أبى الحسين – حسب رواية الآمدى السابقة – مما يدل على أن الفكرة ظهرت قبل أبى الحسين فى

---

(١) انظر : غاية المرام ص ١٣٣ .
(٢) انظر : الأبكار ١ / ١١١أ– ١١٢أ .
(٣) الاقتصاد ص ٦٠ .
(٤) الأبكار ١ / ١٠١أ .
(٥) السابق.
(٦) الأبكار ١ / ١١١أ .
(٧) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ١٦٠ – ١٦٧ والمغنى ٥ / ٢٢٩ – ٢٣١ وعيون المسائل ص ٥٠ والكندى وفلسفته ص ٨٦ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٤٠ .
(٨) انظر : مناهج الأدلة ١٦٠ – ١٦١ .

الوسط الاعتزالى(١) .

أما الماتريدية فإنهم يعتبرونها إحدى صفات الذات القديمة التى هى عندهم ليست نفس الذات ولا غيرها(٢) ، وإذا فالاتجاه العام لدى أكثر المتكلمين هو اعتبار صفة الحياة معنى إيجابيا ، وليست مجرد سلب للموت أو العجز أو الجهل،(٣) ولقد كان لهذه الصفة أهمية خاصة منذ الصدر الأول ، فقد روى الإمام أحمد وغيره أحاديث تدل على أن قوله تعالى فى آية الكرسى وغيرها (٤) ﴿ الله لا إله إلا هو الحى القيوم ﴾ يحوى اسم الله الأعظم (٥) . فالحياة الكاملة الحقيقية ثابتة لله عز وجل .

ب- الاستدلال عليها :

١- يستعرض الآمدى (فى الأبكار) الأدلة التى سلكها المتكلمون لإثبات هذه الصفة ، وينتقدها بادئا بالطريق المشهور الذى سلكه الأشاعرة والمعتزلة(٦) ، وهو أن الحياة شرط للاتصاف بالعلم والقدرة فى الشاهد فكذا الغائب ، ولقد استدل به ابن رشد فى مناهج الأدلة أيضا - وهو الحريص دائما على التفرقة بين عالم الغيب والشهادة - قائلا : « وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن من شروط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه فى ذلك صواب »(٧) . لقد وجد ابن رشد أن تعدية حكم الشاهد هنا إلى الغائب مقبول عقلا ، فغير الحى لا يمكن أن يتصف بالعلم ، وقد سبق له أن قال عن قياس الغائب على الشاهد : « وهو دليل خطبى إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب »(٨) .

أما الآمدى فإنه يتمسك برأيه فى هذا الضرب من القياس ، ويقول بعد عرض الدليل المذكور : « وهو ضعيف لما سبق من إبطال إلحاق الغائب بالشاهد »(٩) .

---

(١) المغنى ٥/٢٢٩ وشرح الاصول الخمسة ص ١٦١ - ١٦٢ .
(٢) انظر : بحر الكلام ص ١٥ ، ١٦ . (٣) انظر : المحصل ص ١٢١ .
(٤) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة . (٥) انظر : تفسير ابن كثير ١/ ٣٠٤-٣٠٨ .
(٦) انظر : اللمع ص ٢٥ ، والإرشاد ٦٣ والتمهيد ص ٤٧ ، وأصول الدين ١٠٥ ، والاقتصاد ص ٦٠ والفرق بين الفرق ٣٢٥ والمواقف ٨/ ٨٠ .
(٧) مناهج الأدلة ص ١٦١ . (٨) المصدر نفسه ص ١٤١ . (٩) الأبكار ١/ ١١١ أ ، ب .

٢– وهناك دليل آخر ينسبه الآمدى أيضا إلى الأشاعرة ، وقد استخدمه القاضى عبد الجبار المعتزلى لدعم الدليل السابق ،(١) وخلاصته أن الذوات تنقسم إلى ما يصح أن يعلم ويقدر إلى ما لا يجوز عليه ذلك ، وهى من حيث كونها ذوات متشابهة، فوجب رجوع هذا الاختلاف إلى صفة غير الذات هى الحياة (٢). ولكن الآمدى يعقب على هذا الرأى بأنه يمكن أن تكون صحة قبول القادرية والعالمية مستندة إلى نفس الذات لا إلى أمر خارج عنها (٣) وقد سبقه الرازى إلى هذا النقد ،(٤) وقد اطلع عليه الآمدى لأنه يلخصه عنه فى كتاب (المآخذ)(٥) .

٣– أما المسلك الثالث فينسبه إلى بعض المتأخرين من الأصحاب ، ويقصد به الإمام الرازى فهو الذى سلك هذا المسلك اللفظى المعقد لإثبات كون الحياة صفة ثبوتية(٦) زائدة على الذات .ويعرضه الآمدى بقوله : (أجمعنا على كون الرب – تعالى – حيا ، فقولكم الحى هو الذى لا يمتنع عليه أن يعلم وبقدر إشارة إلى سلب الامتناع ، والامتناع سلب يتطلب أمراً ثبوتيا) ويقرر الآمدى أن هذا مسلك ضعيف ولايدل على المطلوب(٧) وقد قال المرحوم الزركان فى بحثه عن الرازى : إن بحث صفة الحياة من أضعف أبحاث الرازى بناء(٨) .

٤– ثم يختار الآمدى فى (الأبكار) مسلكا آخر خلاصته : قد ثبت أن البارى تعالى قابل للاتصاف بالعلم ، والقدرة ، والارادة ، والا لما صح اتصافه بها ، وهذه القابلية زائدة على نفس الذات وعلى الصفات المذكورة ، فإنا قد ندرك نفس الذات ، وندرك كلا من هذه الصفات ، ونجهل فى نفس الوقت قبول الذات لها ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم ، وتلك القابلية الزائدة هى الحياة. ثم يستدل على كونها معنىً وجوديا بقريب من طريقة الرازى اللفظية التى سلفت . وأعتقد أن هذا الدليل ليس جزءاً مما سبق للآمدى نقده ، وإن

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٦١ .
(٢) انظر : المصدر السابق والأبكار ١ /١١١ ب ، والمواقف ٨ /٨١ .
(٣) الأبكار ١ /١١١ ب . (٤) المحصل ص ١٢١ .
(٥) المآخذ ل ٤٦ ب . (٦) العالم للرازى ص ٤٤ وانظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٥ – ٣١٧ .
(٧) الأبكار ١ /١١١ ب . (٨) فخر الدين وآراؤه ص ٣١٧ .

لم يخل من التأثر بفكرة الشرط الكلامية التى يبدو أن الآمدى رغم نقده لها لم يتخلص منها تماما . وخير من هذه الأدلة جميعا اللجوء إلى طريقة الكمال التى اختارها فى (غاية المرام)؛ فإنه من غير المعقول أن يكون مصدر حياة كل حى وحافظها خلواً من الحياة بالمعنى الذى يليق به عز وجل .

* * *

المبحث الرابع

الصفات السلبية – أو معرفة التنزيه

تمهيد – نزعة التنزيه والتأويل وتطورها عند الأشاعرة :

رأينا كيف يحرص الآمدى على إثبات الصفات النفسية ، وتأكيد الكمالات الإلهية الإيجابية ، وبقى أن نعرف موقفه من تنزيه الله تعالى عن كل مشابهة بخلقه، وسلب كل نقص يمكن أن يخطر فى العقول حول ذاته أو صفاته . فبهذين معًا تكمل الطريق الى المعرفة الصحيحة الممكنة بالله– عز وجل– عند المتكلمين . ولقد كان الآمدى يهتم فى المرحلة الأولى بالإثبات ، بينما يهتم فى الأخرى بالنفى، وكانت الكمالات الأولى إيجابية، أما هذه فسلبية ، وكانت الوسيلة فى الأولى مزيجًا من التشبيه والتنزيه تعبر عنه « قاعدة الكمال » ، أما هنا فالطريق تنزيهى خالص لا يلم بشىء من التشبيه ، وكان الخصوم فى المرحلة السابقة هم المعتزلة والفلاسفة والباطنية ممن يسرفون فى التنزيه أو التعطيل ، وأما خصوم هذه المرحلة فهم الحشوية والمشبهة والمجسمة والكرامية من أدعياء السلفية ، والمنسوبين إلى السنة ، ومن غلاة المذاهب الأخرى الذين نزعوا إلى التشبيه والتجسيم والتمثيل .

وإذا كان الآمدى لا يختلف – فيما سبق – عن أسلافه الأشاعرة إلا فى المنهج العام الذى حدده لنفسه ، والأدلة التفصيلية التى اختارها تطبيقًا لهذا المنهج، فإنه هنا يقف على قمة النزعة التنزيهية فى المذهب الأشعرى ، ويفوق كل من سبقوه فيها ، ويحتاج هذا لشىء من البيان :

بدأ الشيخ أبو الحسن مذهبه الجديد بداية سنية ذات طابع عقلى – كما أشرت من قبل – فتمسك بالنص والعقل معًا ، وتأثر فى هذا بشخصيتين مختلفتين وهما : الإمام أحمد ، وابن كلاب ، والأول سلفى بحت يرى عدم الخوض فى علم الكلام ، والثانى سنى متكلم يستحسن الكلام ويخوض(١) فيه . هذا فضلاً عن أن الأشعرى نفسه – كما يقول ابن تيمية – « عاش أربعين سنة يقرأ على أبى على الجبائى »(٢) .

---

(١) انظر فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٨٥ -- ٢٨٧ والإبانة ص ٨ ، ونشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١ / ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) انظر ابن تيمية السلفى ص ٤٢-٤٣ .

ولذا فقد جاء مذهبه مناصراً لمواقف أهل السنة ، متابعاً للسلف مع شيء من «التجهُّم» أخذه عن ابن كلاب فيما يرى ابن تيمية أيضاً، أى أنه نزع إلى التنزيه والنفى الذى لا يرضى عنه ابن تيمية الذى يقول: «أنواع التجهم ثلاثة : الجهمية الأولى النافية لكل صفة أو اسم ، ثم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى فى الجملة لكن ينفون صفاته ، ويؤولون بعض الأسماء ، والثالثة هم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية ، لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته فى الجملة . لكن يردون طائفة من الأسماء والصفات الخبرية ويتأولونها ، وذلك كأبى محمد بن كلاب ومن اتبعه. وفى هذا يدخل أبو الحسن الأشعرى وطوائف من أهل الفقه والكلام»(١) ، ومع ذلك فقد كان أقرب أمثاله إلى السنة ، وله فى نصرها جهاد مشكور(٢) .

ولكن أى تجهم عند ابن كلاب حمله عنه الأشعرى ؟ إنه الإنكار لحلول الحوادث فى ذات الله تعالى وتأويل كل ما يفيد بظاهره ذلك من النصوص كما يرى أستاذنا الدكتور النشار . وقد نتج عن هذا الأصل أثران هامان : قوله بحدوث صفات الأفعال موافقاً للمعتزلة ، وذهابه إلى قدم الكلام النفسى وحدوث اللفظى(٣) . وقد أخذ أبو الحسن بهذا الأصل الكلابى عن حلول الحوادث ونتيجته الأولى بشأن صفات الأفعال ، ثم جاء أصحابه فأخذوا بذلك وبحدوث الكلام اللفظى أيضاً ، وزادوا على شيخهم وأستاذه ابن كلاب أيضاً القول بنفى الصفات الخبرية ولو لم يكن لها علاقة بحدوث شيء فى ذات الله، كاليد والقدم والاستواء ، ونحوها مما كان يثبته هذان الشيخان(٤) .

ولكن هذا التطور لم يتم سريعاً فقد جرت الطبقتان الأوليان من رجال المذهب على طريقة الأشعرى المتوسطة بين الإثبات والتنزيه ، وحافظوا على موقف وسط بين المعتزلة ورجال الحديث مع نزوع قليل نحو الاعتزال ، يقول ابن تيمية – عن خبرة – : «ومذهب الأشعرى نفسه وطبقته كأبى العباس القلانسى ونحوه ، ومن قبله من أئمته كابن كلاب، ومن بعده من أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه كأبى عبد الله بن مجاهد شيخ القاضى أبى

(١) فتاوى ابن تيمية ٥ / ٤٢ .

(٢) انظر نقض المنطق ص ١٠ ، ١١ ، وابن تيمية السلفى ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ومقدمة مناهج الادلة ٤٨ – ٥٠ ، ونشاه الفكر ١ / ٢٨١ – ٣٠٥ .

(٤) انظر فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٨٨ ، وتبيين كذب المفترى ٣٩٣ ، ٣٩٨ .

بكر الباقلانى ، وأبى الحسن الباهلى شيخ ابن الباقلانى وأبى إسحاق الإسفرائينى وأبى بكر بن فورك ، وكأبى الحسن على بن مهدى الطبرى . . والطبقة الثانية التى أخذت عن أصحابه كالقاضى أبى بكر إمام الطائفة وأبى بكر بن فورك ، وأبى إسحاق الإسفرائينى ، وأبى على بن شاذان ، وغير هؤلاء – إثبات الصفات الخبرية التى جاء بها القرآن أو السنن المتواترة ، كاستوائه على العرش والوجه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك ، وقد رأيت كلام من ذكرته من هؤلاء يثبت هذه الصفات »(١) .

ونلاحظ على كلام ابن تيمية هذا – مع التسليم به فى الجملة – أن الباقلانى « إمام الطائفة » قد أول ما يُوهم التغير فى ذات الله تعالى من الصفات الخبرية كالرضا والغضب ونحوهما(٢) ، وكذا صاحبه أبو بكر بن فورك الذى أثبت ما جاء فى القرآن من اليد والوجه والعين صفات قديمة ليست كصفاتنا ، وأول ما فى الأحاديث من نحو الأصابع والقدم والساق وما يفيد التغير النفسى كالغضب والرضا(٣)– وبهذا تزايد النزوع نحو التنزيه الاعتزالى ، وإن لم يصل الى الحد الذى نجده عند المتأخرين .

وقد جرت العادة بالإشارة إلى أبى المعالى الجوينى كرأس لهؤلاء المتأخرين ، وكثيراً ما نجد هذا عند ابن تيمية (٤) . والجديد عند هؤلاء المتأخرين هو نفى كل الصفات الخبرية التى قد توهم التشبيه كاليد والعين ونحوهما ، أو بالأحرى تأويلها، سواء ما تعلق منها بالتغير وحدوث شيء فى الذات الإلهية ، أو ما أوهم تشبيهها بالمخلوقات ، وخاصة الجسمية ولوازمها كما سنرى . وهم فى هذا يتفقون تماماً مع المعتزلة ، اللهم إلا فى شيء واحد وهو (إثبات الرؤية) وهذا ما يلاحظه ابن تيمية أيضاً(٥) ، ويلاحظ معه أن الصراع التقليدى بين الأشاعرة والمعتزلة كاد يختفى من كتب هؤلاء المتأخرين ليحل محله الصراع ضد المجسمة والمثبتة(٦)، فأخذ الصراع يشتد بين الأشاعرة وغلاة الحنابلة والحشوية ومجسمة الكرامية وغيرهم ، وكان من ذلك ما عُرف بالفتنة القشيرية فى بغداد(٧)، ووقائع الرازى مع الكرامية فى المشرق(٨) ، وصراع الآمدى مع بعض الحنابلة والمحدثين فى

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥/٢٨٨ . (٢) انظر التمهيد ص ٤٨ .

(٣) انظر مشكل الحديث وبيانه ص ٤٥ وما بعدها .(٤) انظر بغيه المرتاد ص ١٠٧ والرسالة المدنية ص ١١ .

(٥) الفتاوى ٥/ ٤٢ . (٦) انظر فتاوى ابن تيمية ٥/٤٢ ، ٢٨٨ .

(٧) انظر : تبين كذب المفترى ص ٣١٠ ، والاعتصام للشاطبى ٢/٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(٨) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٣ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٣ انظر ايضاً روضة المناظر فى اخبار الأوائل والأواخر لابن الوليد محمد بن الشحنة بهامش تاريخ ابن الأثير ج ١٢/١١٤ ، ١١٥

دمشق ، وهو الصراع الذى واصله تلميذه العز بن عبد السلام من بعده(١). وكلها تدل على اتجاه هولاء المتأخرين ، وتفسر اشتداد النزعة التنزيهية عندهم.

ولكن متى بدأ هذا التحول ؟ يشير ابن تيمية – فى الإجابة عن هذا السؤال إلى إمام الحرمين الجوينى ويعتبره رأس هؤلاء المتأخرين(٢) ، ويُسمى (إرشاده)«زبور المتأخرين» وينقل عنه : «قال أبو المعالى : ذهب ائمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابته للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . قال : والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود . قلت (أى ابن تيمية) : فاتضح أن ائمة الكلابية والأشعرية يثبتون هذه الصفات ، فإنه خالف ائمته ووافق المعتزلة»(٣) ويواصل نقده متهماً له بقلة معرفة السنن والآثار ، والتأثر بالمعتزلة؛ «لكثرة مطالعته لكتب أبى هاشم بن الجبائى»(٤) ، والنص السابق موجود فعلاً فى كتابه «الإرشاد»(٥) .

وقد جرى من جاء بعده من الأشاعرة فى هذا الاتجاه ، إلا أن بوادر هذا التحول قد بدت قوية واضحة قبله عند عبد القاهر البغدادى (توفى سنة ٤٢٩) الذى يصرح فى كتابه (أصول الدين) بتأويل الوجه واليد والعينين والاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية(٦). وقد استطاع عبد القاهر أن يؤثر بنزعته التأويلة هذه فى بعض المحدثين والصوفية المائلين إلى المذهب الأشعرى كالقشيرى(٧) والبيهقى(٨)، حتى جاء الجوينى فأكد هذا التطور ، وحمله لتلاميذه من بعده. وبهذا ضاقت مسافة الخلف بين الأشاعرة والمعتزلة فيما يتعلق بالمسائل الإلهية إلى حد كبير.

وقد اقترن هذا فى الوقت نفسه بنزعة إلى الغلو فى الإثبات من جانب بعض المحدثين، وغيرهم من الحنابلة والمنتسبين إلى السلف(٩)، مما دفع بعض علماء الحنابلة

---

(١) انظر : نقض المنطق ١١٨ وما بعدها ، وطبقات السبكى ٥/ ٦٩ ، ٧٠ وابن تيمية السلفى ١٤، ١٥.
(٢) انظر فتاوى ابن تيمية ٥/ ١٥٦ ، ٢٥٢ وبغية المرتاد له ص ١٠٧.
(٣) فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٤٠.
(٤) نفس المصدر والجزء ص ٢٤٣ – ٢٥٢ .
(٥) انظر الإرشاد ١٥٥ .
(٦) أصول الدين : ١٠٩ – ١١٤ .
(٧) انظر الرسالة ص ٣، ٤، ٥.
(٨) انظر الأسماء والصفات ص ٢٠١.
(٩) انظر الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ٥٦ ، والقول الفصل لمصطفى صبرى ص ٥٨ ، ونشاة الفكر ١/ ٦٤٠ ، وتبين كذب المفترى : ٣٨٨–٣٩٠

أنفسهم إلى مقاومة هذه الموجة من التشبيه والحشو كابن عقيل ، الذى ينقل عنه ابن الجوزى قوله : « هلك الإسلام بين طائفتين : بين الباطنية والظاهرية ، فأما أهل البواطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم التى لا برهان لهم عليها . وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بدلهم من تأويله »(١) .

فإذا كان بعض الحنابلة يتصدون لمقاومة هذا الاتجاه ويستخدمون فى ذلك سلاح التأويل فكيف بالأشاعرة؟ ولكن كيف كان الآمدى قمة هذا الاتجاه التنزيهى ؟ سيتبين لنا هذا تفصيلاً فيما يلى ، ولكنا نقول الآن على وجه الإجمال : إن الجوينى تردد فى نزعته التأويلية وكاد يتراجع عنها فى (عقيدته النظامية)(٢) . وأما الغزالى فإنه مع اتجاهه لتأويل الصفات الخبرية ، يحرم ذلك على العوام ، بل وعلى كثير من الموسومين بالعلم من المتكلمين(٣) . وأما الشهرستانى فقد مر بنا أن الآمدى يرميه بالتشبيه ، لقوله بقدم الحروف الروحانية(٤) . وأما الرازى – صاحب تاسيس التقديس – فقد مال إلى القول بحلول الحوادث ونزع إلى التفويض فى آخر حياته(٥) . بينما حافظ الآمدى على موقفه التنزيهى ، ولم يتردد فيه أو يتراجع عنه ، وهذا ما سيتأكد فى المباحث التاليه .

* * *

---

(١) انظر تلبيس إبليس ١٠٥ .

(٢) انظر العقيدة النظامية ص ١٦ ، ٢٥ وطبقات الشافعية ٣/٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٣) انظر : الاقتصاد ص ٣٣ ، وإلجام العوام (ط المنيرية) ص ٥ ، ١١ وما بعدها .

(٤) راجع ما سبق فى هذا الفصل ص ٢٧٦ . (٥) انظر ما سيأتى ص ٣٧٤ وما بعدها

١ - القدم والبقاء

ويُقصد بهما عدم أولية الوجود أو ابتدائه ، وعدم آخريته أو انتهائه ، وهما فى نظر الآمدى وصفان سلبيان لا يعنيان أكثر من استمرار الذات أزلاً وأبداً ، بل هما متضمنان فى وجوب الوجود ؛إذ يقول فى آخر دليل الوجود : « فقد بان أنه لابد من وجود موجود هو واجب الوجود لذاته ، وأنه يجب أن يكون أزليًا أبديًا ، لا يتصور عليه العدم متقدما عليه ولا متأخرا عنه(١) » . ويصرح فى (غاية المرام) بأن القدم « ليس نعتًا وجوديًّا أو وصفًا حقيقيًّا ، بل حاصله « يرجع الى سلب الأولية »(٢)، وأن البقاء« ليس زائداً على معنى استمرار الوجود ، وذلك لا يزيد على نفس الوجود »(٣).

والآمدى فى هذا يخالف المأثور عن بعض شيوخ المذهب ، ويتفق مع المعتزلة فى اعتبارهما وصفين سلبيين(٤) . أما الأشاعرة فقد ذهب جمهورهم ومعهم الشيخ أبو الحسن نفسه إلى أن القدم وصف سلبى لا يفيد معنىً زائداً على الذات . إلا أن ابن كلاب والقلانسى قالا : إنه تعالى قديم بقدم هو قائم بذاته(٥)، وينقل ابن تيمية عن الأشعرى تردده بين كونه سلبيًّا أو ثبوتيًّا(٦).

أما البقاء فقد نقل البغدادى عن الأشعرى أنه يقول إن الله باقٍ ببقاء(٧) ، ونسب إليه أيضا قوله : « إن الله يفنى الجسم بقطع البقاء عنه »(٨) ، مما يؤكد كونه فى نظره وصفًا ثبوتيًّا ، ويقول البغدادى أيضاً : إن جميع الأشاعرة تابعوا شيخهم فى كونه ثبوتيًّا إلا الباقلانى فإنه « منع كون البقاء معنى زائداً على وجود ذات الباقى شاهداً وغائبًا »(٩)، وهناك رواية تدل على تردد الأشعرى بين هذين الرأيين أيضًا(١٠).

ويجزم الآمدى فى (الأبكار) بأن أبا الحسن الأشعرى وابن كلاب يقولان إن الله باقٍ ببقاء وأن الباقلانى خالفهما فى هذا ، وقال : هو باقٍ بنفسه(١١)، ولكنه ينقد رأى

---

(١) انظر الابكار ١ / ٥٠ والمبين : ل ١٦ . (٢) غاية المرام ل ١١٨ أ . (٣) غاية المرام ل ٥٨ ب.

(٤) انظر المغنى ٥ / ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، وشرح الأصول الخمسة ص ١٨١ ، ويُستفاد من كلام النسفى الماتريدى أنهما ليسا زائدين على استمرار الوجود - انظر : بحر الكلام ص ١٧ .

(٥) انظر المحصل ص ٥٧ واصول الدين ص ٨٨، ٨٩. (٦) الموافقة ٢ / ٢٢٥ .

(٧) اصول الدين ص ٩٠ . (٨) السابق ص ٨٧ . (٩) السابق ص ٩٠ .

(١٠) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٩٣ . (١١) انظر التمهيد ص ١٤ والابكار ١١٤ أ ،ب

الشيخين وينصر رأى الباقلانى ، الذى يبدو أنه قد تابعه سائر المتأخرين(١) . وكلام البغدادى ينصب على من قبل الباقلانى من شيوخ المذهب، ولذا يقول ابن تيمية إنه «قول الأشعرى وطائفة معه»(٢) ، ويرى أن هذا الخلاف اعتبارى لفظى ، وأنه نتيجة لمسألة : «هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟»(٣) ولئن صح ما يراه من أنه خلاف لفظى فإنه – على كل حال – يُعد بادرة من بوادر الخروج عن اتجاه الإثبات إلى موقف آخر قريب من موقف المعتزلة ، وهذا لا يخلو من مغزىً ، وقد يدل على أن للباقلانى دوره فى التقارب الفكرى بين المذهبين ، ويقابله على الجانب الآخر موقف أبى هاشم ومدرسته من الصفات، واقترابها من موقف أهل السنة وخاصة فيما يتعلق بعموم الإرادة والقدرة كما سبقت الإشارة .

والآمدى يستدل على كونهما وصفين سلبيين بأن البقاء لو كان صفة موجودة زائدة لاحتاج لبقاء وهكذا فيتسلسل الأمر وهو محال(٤) ، على أنه يلزم من ذلك أيضًا قيام الصفة بالصفة وهذا مالا يجوز شاهداً ولا غائبًا(٥). ويستدل على سلبية القدم فى (الأبكار) بنفس الطريقة(٦). وينبغى أن أنبه إلى أن رأى الآمدى هنا هو الحالة الوحيدة التى وجدته يعدى فيها حكم الشاهد إلى الغائب ، وهو يتمسك بهذا ليرد على اعتراض لابن كلاب ، ذكره فى «الأبكار» ، هو أن يقال : ذات البارى باقية ببقاء زائد عليها ، أما صفة البقاء فباقية ببقاء هو نفسها ، وهو رأى نجده عند النصير الطوسى أيضًا فى تلخيصه للمحصل(٧) . أما الآمدى فيرد على ابن كلاب بأن فى قوله إبطال قاعدة العلل والمعلولات ، وإلا لجاز لنا أن نقول أيضًا أن السواد أسود بسوادٍ هو نفسه ، والعلم عالم بعلم هو نفسه (٨) . وإذا كان الآمدى قد سبق له أن رفض قاعدة العلل هذه فى إثبات الصفات لأنها جزء من طريقة قياس الغائب على الشاهد الذى لا يقبله ، فهو يستغلها هنا ليلزم المعترفين بها من الأصحاب العدولَ عن رأيهم فى إيجابية البقاء .

---

(١) انظر الإرشاد ص ١٣٨ والمقصد الأسنى ٩٦ ، والاقتصاد ٢٣–٢٥ ، والموافقة لابن تيمية ٢/٢٢٤، ٢٢٥.
(٢) الموافقة ٢/٢٢٥.
(٣) السابق ٢٢٥، ٢٢٦ .
(٤) انظر : الأبكار ١/١١٣ . ب ، ونجد مثل هذا عند الغزالى فى الاقتصاد ٢٣ ، والرازى فى الأربعين ١٨٩ ، والمحصل ١٢٦ .
(٥) انظر : غاية المرام ل ٥٨ ب ، ٥٩ أ.
(٦) الأبكار : ١/١١٤ أ ، ب.
(٧) انظر تلخيص المحصل ص ٥٧ .
(٨) الأبكار ١١٣ ب ، ١١٤ أ.

الاستدلال عليهما :

يرى الآمدى أن الأمر لا يحتاج إلى تدليل ، إذهما متضمنان فى نظره فى وجوب الوجود ، وليسا بصفتين على الحقيقة زائدتين على ما سبق من الصفات ، ولذا يهمل الاستدلال عليهما فى الأبكار وغاية المرام تمامًا(١) . ولكنه فى المآخذ يشير إلى الحجج المستخدمة فى إثباتهما فيذكر الحجة المشهورة لدى المتكلمين؛ وهى أنه لو لم يكن البارى قديمًا لكان حادثًا فيحتاج لمحدث وهكذا ؛ فيلزم التسلسل وهو محال . وهو جزء من دليل وجوب الوجوب(٢) الذى سبق عرضه. وكل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وهو معنى البقاء(٣) .

ويشير الآمدى فى المآخذ إلى حجة الفلاسفة لإثبات الأزلية والأبدية : « إن ما يتبدل وجوده بعدمه ، وعدمه بوجوده قابل لهما ، والقابل لهما ممكن بذاته ، لا واجب بذاته، وقد ثبت وجوب وجوده »(٤) . وواضح تأثر الآمدى بهذه الحجة فيما نقلناه من نص الأبكار الدال على أن القدم والبقاء عنده متضمان فى وجوب الوجود ، وقد سبق للرازى أن استخدم هذه الفكرة الفلسفية أيضًا(٥) .

وللقاضى عبد الجبار طريقة أخرى ، فى إثبات أن القديم لا يجوز عليه العدم، تقوم على أسس ثلاثة : أحدها ، أن القديم باقٍ (أى موجود الآن ومستمر الوجود ، طبقًا لأدلة وجود الله) ، والثانى : أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والثالث : أن القديم لاضد له ولا ما يجرى مجرى الضد(٦) ؛ لأنه واحد، وإذن فالقديم لا ينعدم ، وهو استدلال لا بأس به .

* * *

---

(١) انظر الأبكار ١ / ١١١ أ، ب ، وغاية المرام : ل ٨، ب ١٥٩.

(٢) انظر المآخذ ل٢٤ ب ، وانظره فى الاقتصاد للغزالى ٢٣ ، والأربعين ٩٢ ، وبحر الكلام للنسفى الماتريدى ١٧ ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلى ص ١٨١ .

(٣) المآخذ : ل ٢٤ ب ، وقد سبق لأفلاطون أن ربط بين القدم والبقاء كما بين أستاذنا الدكتور قاسم فى كتابه فى النفس والعقل ص٥٢ ، ادعى الجوينى فى الشامل ١ / ٨٩ ، ٩٢ إجماع العقلاء على ذلك واستدل عليه من وجوه عدة .

(٤) المآخذ ل ٢٤ ب.

(٥) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٨٩ – ٢٩١ .

(٦) انظر تفصيل هذه الطريقة فى شرح الأصول الخمسة ص ١٠٨ – ١١٠ .

٢- الوحدانية

معناها :

تُعتبر هذه العقيدة شعار الإسلام وركنه الأول ، وهى الرسالة الأولى لكل دين سماوى، بل هى عقيدة الفطرة لدى القبائل البدائية التى لم يشوه التطور الاجتماعى عقائدها الأولى(١) . ويهتم الآمدى بإثبات الوحدانية، بمعنى نفى الشريك لله عز وجل فى الألوهية وصفاتها (٢). ، وذلك لبيان هذه العقيدة الإسلامية فى مواجهة خصومها من القائلين بتعدد الآلهة . ولكن معنى الوحدانية - عنده- أوسع من هذا، فهو يشمل نفى الشريك ، وإبطال القول بتعدد الآلهة ، كما يشمل وحدة الإله بمعنى نفى التكثر والتبعض عن ذاته ، وهو يحلل معنى (الواحد) فى كتابيه (الأبكار ، والمبين) لينتهى إلى تأكيد هذين المعنيين السابقين بالنسبة لله عز وجل(٣) . ولعلنا نذكر تفسيره للمغايرة بين الصفات والذات وهو أنه مجرد التغاير بين مفهوم كل صفة ، و بين مفهوم الذات المجردة عن الصفات ، إذا أمكن للعقل أن يتصورها أو يتوهمها على هذا النحو المجرد . ولكن لفظ (الله) يتضمن الدلالة على الذات بصفاتها وكمالاتها الأزلية، وإذًا فلا تكثر ولا انقسام فى مفهوم الألوهية(٤) .

وتفسير الوحدانية بهذين المعينين موجود عند سائر المدارس الإسلامية من معتزلة (٥) وأشاعرة(٦) وماتريدية(٧) وفلاسفة(٨). أما مدرسة ابن تيمية فتهتم بمعنيين للتوحيد ، يُسمَّى أولهما : (توحيد الربوبية) ويعنى به وجود خالق واحد يرعى العالم ويحفظه، والثانى : (توحيد الألوهية) ، ومعناه وحدة الإله المستحق للعبادة أى إفراد هذا الرب الخالق بالطاعة والمحبة الكاملتين، وهو يرى أن الأول فطرى فى النفوس لايكاد ينكره أحد ،

---

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية لاستاذنا د/ قاسم ص ١٢ ومبادئ علم الاجتماع الدينى ترجمة د / قاسم ص ١٩٢ ، ١٩٥ وص ٢٢٩ وما بعدها .

(٢) انظر غاية المرام ل ٦٢ ب م، والأبكار ل ١ /١٦٧ وما بعدها .

(٣) انظر المبين : ل ١٤ ب ، ١٥أ والأبكار ١ /١٦٦ ب ، ١٦٧أ.

(٤) راجع ما سبق في احكام الصفات العامة

(٥) انظر : المغنى ٤ /١٤١ ، ١٤٢ .

(٦) انظر : الإرشاد ٥٢ ، ٥٣ ونهاية الأقدام ٩٠ ، ٩١ والاقتصاد ٤٥ .

(٧) انظر : التوحيد للماتريدي ل ١٠ أ، وبحر الكلام للنسفى ص ١٧ ، ١٨ .

(٨) انظر : عيون المسائل للفارابى ص ٥ ، والإشارات والتبيهات ٣/ ٤٥٦ - ٤٨٣ .

ولا ينبغى الإلحاح عليه كما فعل المتكلمون، أما الثانى فهو الذى جاءت الشرائع لإثباته وتأكيده ، لغفلة أكثر الخلق عنه ، وهو مع هذا يتشكك فى الوحدة بمعنى نفى التكثر والتقسم ، ويخشى أن تفضى إلى التعطيل وإنكار الصفات(١).

ولكن هل الوحدانية صفة سلبية أم ثبوتية ؟

يميل الآمدى إلى الرأى الثانى ، ويقول فى « الأبكار » جوابًا عن مثل هذا السؤال : «اختلفوا : فذهب أبو هاشم إلى أن معنى الواحد يرجع إلى صفة نفى ، وأن حاصله يرجع إلى نفى ماعدا الموجود الفرد ، وذهب القاضى أبو بكر إلى أن حاصله يرجع إلى صفة إثبات ، هى صفة نفس غير معللة ، ولعل الأشبه ما ذكره القاضى »(٢) . ثم يأخذ فى نصرة رأى القاضى مستخدمًا أدلة جدلية معقدة ، ويُلاحظ أنه وقد اختار كونها صفة نفسية غير معللة؛ يرى أنها – وإن لم تكن مجرد سلب فى نظره – ليست تضيف أمرًا زائدًا على وحدة الذات نفسها ، كما هو الحال فى الصفات السبعة ، بل هى تثبت التفرد لله تعالى فى كل ما يتصل به ذاتًا وصفات وأفعالاً(٣)، وإذًا فهى تؤول إلى (التنزيه) على كلا الرأيين ولاتتضمن إثبات معنى وراء الذات . وقد ذهب الرازى إلى قريب من هذا الرأى فى بعض كتبه(٤) ، وفسرها الغزالى بقريب من هذا المعنى(٥) ، بينما صرح إمام الحرمين بكونها صفة سلبية(٦) .

الاستدلال عليها :

(أ) استدلال الفلاسفة :

يشير الآمدى فى « غاية المرام » وفى « الأبكار » إلى أنه لا خلاف بين جميع المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين حول كونه تعالى واحدًا ، وإنما الخلاف حول طريق إثبات ذلك(٧) . فاختار الفلاسفة الطريق المبنى على أن مفهوم واجب الوجود نفسه يحيل وقوع

---

(١) انظر : الموافقة لابن تيمية جـ ٢ / ١٣٤ – ١٣٨ والرسالة القبرصية له من ٥–١٨ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ص ٣٣– ٣٥ ، وشرح الطحاوية ٢٠–٢٨ ، وابن تيمية السلفى ٨٤ – ٨٧ .

(٢) الأبكار ١ /١٦٧أ. (٣) انظر نهاية الأقدام ص ٩٠ .

(٤) انظر فخر الدين الرازى وآراوه ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، والمآخذ ١٣٤أ .

(٥) انظر الاقتصاد ص ٤٥ . (٦) انظر العقيدة النظامية ص ٩ ب .

(٧) انظر ص ١٤٧، ١٥١ من غاية المرام، والأبكار ١ / ١٥٤أ ، ١٦٧ ب .

الشركة فيه، وهو يتفرع إلى شعبتين : الأولى : لو وُجد واجبان لاشتركا فى الوجوب واختلفا فى غيره ، فيكون كل منهما مركبًا، ويصيران ممكنين محتاجين إلى مركِّب . والثانية : إذا اتفقا فى شيء واختلفا فى آخر كان فى ماهية كل منها جزء قابل هو المعنى المشترك ، وجزء فاعل هو المخصص ، مع أن الواجب بالذات يجب أن يكون واحداً من كل وجه ، وحقيقته عين ذاته(١)، ولا تركيب فيه بحال ما لا حدًّا ولا كمًّا(٢).

ويرد الآمدى على أصل فكرتهم بأن وجوب الوجود وصف سلبى لا يعنى أكثر من عدم الافتقار إلى الغير ، فالاشتراك فيه لا يؤدى إلى التركيب، ووجود صفات أخرى لايؤدى إلى ما توهموه من وجود شيء قابل وآخر فاعل ، فإن هذه الصفات لا تحتاج إلى فاعل من خارج ، بل هى تستند إلى الذات الواجبة نفسها، والمحظور إنما هو الاحتياج إلى علة فاعلة من خارج الذات (٣) .

والآمدى يعارض هذا الاستدلال لسببين ، أحدهما : أن المبالغة فى تصور معنى الوحدة قد تفضى إلى إنكار قيام الصفات بالذات ، مع أن طريق الإثبات لابد منه لمعرفة الله عز وجل(٤) . وثانيهما : أنه (أى الاستدلال الفلسفى) يحتوى فى نظره على دور أو مصادرة على المطلوب فى مجالين هما: نفى الصفات ، وإثبات الوحدانية «فالقوم يعتمدون فى نفى الصفات على ثبوت الوجوب بالذات ، وهو يعنى عندهم الوحدة من كل وجه ، ويعتمدون فى إثبات الوحدة على بطلان الصفات ، وهذا دور ممتنع»(٥) .

وباختصار لا يمانع الآمدى من التركب المعنوى فى واجب الوجود ، بمعنى مجرد التغاير فى المفهوم بين الذات وصفاتها حسبما بيناه مراراً، وهو لا يؤدى إلى التعدد أو التكثر الذين يتنزه عنهما – سبحانه وتعالى – ولا ينافى الوحدانية ولا وجوب الوجود ، فى نظره، مادام الموجود منذ الأزل هو الذات بكمالاتها الأزلية، وهو المقصود من إطلاق

---

(١) انظر ما سبق فى عرض وجهة نظرهم ورد الآمدى عليها فى مبحث الصفات واحكامها العامة ص وما بعدها، وانظر غاية المرام ١٥ب ، ١٦ أ ، والأبكار ١ /١٦٧ب ، ١٦٨أ.

(٢) انظر كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٩٠ – ٩٢ ، والكندى وفلسفته ص ٨٤ ، ٨٥ والإشارات والتنبيهات ٣/ ٤٥٦ – ٤٨٣ والمآخذ ل ٣٢ ب ، ١٣٣ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٢٩ – ٣١ و٤٠ .

(٣) راجع ما سبق فى اول هذا المبحث . (٤) انظر فيما سبق .

(٥) المآخذ ل ٣٢ب ، ١٧٣.

لفظ الإله . وقد حكى ابن تيمية هذا النقد عن الإمام الرازى(١)، ومع هذا، فقد اعتمد الرازى على هذا الاستدلال فى بعض كتبه(٢). وأول من عرف استخدامه لهذا الدليل هو الكندى(٣)، وعنه أخذه الفلاسفة وغيرهم .

ب- استدلال المتكلمين :

أما المتكلمون فقد اعتمدوا جميعًا على ما يُعرف بدليل التمانع الذى ظنوا أنه المذكور فى الآية الكريمة ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(٤)، وهو يقوم على افتراض تعلق إرادة الإلهين بشىء واحد أحدهما يريد إيجاده ، والآخر إعدامه، أو يريد أحدهما تحريكه مثلاً ، والآخر تسكينه ، فإن نفذت إرادة كل منهما اجتمع النقيضان ، وإن لم تنفذا ارتفعا، وكلاهما محال، وإن نفذت إرادة واحد منهما أدى ذلك إلى عجز الآخر فلا يكون إلهًا . ويضيف الآمدى زيادة - يبدو أن المعتزلة هم أصحابها - وهى : لو عجز أحدهما لكان عاجزًا بعجز قديم والعجز لا يكون إلا عن معجوز عنه ، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع(٥).

وينتقد الآمدى هذا الدليل من حيث إن فرض الاختلاف يقوم على تجويز تعلق إرادتيهما مجتمعتين بالتحريك والتسكين لشىء واحد ، وهذا محال فى ذاته، فلا يكون متعلقًا للقدرة ولا للإرادة . فضلاً عن أن قولهم بالعجز القديم المفضى لقدم المعجوز عنه يعارض قولهم بقدم القدرة وحدوث المقدورات(٦) . وهو يرى فى الأبكار «أن التخلص

---

(١) انظر : ابن تيمية السلفى ٨٥، ٨٦. (٢) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٣٥ .

(٣) انظر مناهج الادلة ص ٢٩ ، والكندى وفلسفته ص ٨٤.

(٤) نجد هذه الفكرة فى المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ٤ / ٢٥٣ وما بعدها . والآية هى رقم ٢٢من سورة الأنبياء.

(٥) غاية المرام ٦٢ ب = ص١٥١-١٥٢، وانظر دليل التمانع عند الأشعرى فى اللمع ٢٠، ٢١، والتمهيد للباقلانى ٤٦، ١٥١ ، ١٥٢ ، واصول الدين للبغدادى ٧٥ ، ٨٥ ، والإرشاد للجوينى ٣٥ ، والمحصل للرازى ١٤٠ ، وفى شرح المواقف ٨/٤٢ ، ٤٣ وشرح النسفية ٢١٦ - ٢٢٩ ، وانظره أيضًا عند عبد الجبار فى المغنى ٤ /٢٤١ - ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، وفى كتاب التوحيد للماتريدى ل ١٠ أ ، ٤٣ب وانظر مقدمة مناهج الادلة ص ٣١-٣٣ .

(٦) انظر غاية المرام ٦٢ب والأبكار ١ /١٦٩ أ ، ب.

من هذا النقد صعب جداً ، وعسى أن يكون عند غيرى جوابه»(١) ، وفى (الغـاية) يقطع بكون هذا الدليل خطأ وغلطا(٢).

ويُعتبر الآمدى أول أشعرى يسقط هذا الدليل عن رتبة الاحتجاج ، فقد اعتمدوا عليه جميعًا منذ الأشعرى حتى الرازى ، الذى استند إليه فى أكثر كتبه(٣). أما الغزالى فقد خلط بين فكرة الكمال وفكرة التمانع فى استدلاله على الوحدانية (٤)، غير أنه انتقد دليل التمانع فى إلجام العوام بإمكان الاتفاق بينهما ، وشرح آية ﴿ لو كان فيهما آلهة .. ﴾ على النحو الذى سنجده مفصلاً عند ابن رشد(٥).

ولعل ابن رشد هو أقوى من نقد هذا الدليل فى كتابه (مناهج الأدلة) من نواحٍ عدة ، أبرزها أنه غير مقنع للعامة الذين قد يتساءلون : ولماذ لا يتفق الآلهة فيما بينهم على توزيع العمل وهو أليق بهم من الخلاف ؟ كما أنه ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية ، فقد تخيل المتكلمون أن القياس الذى تحويه شرطى منفصل، فعددوا فيه الاحتمالات وكرروها ، مع أن الأمر لا يعدو احتمالاً واحداً يفضى لنتيجة واحدة تشهد بها التجارب الإنسانية الواقعية؛ هى أنه لو تعدد الخالقون لاختل نظام العالم ، وهو قياس شرطى متصل . وينبه ابن رشد إلى أن الفرق كبير بن القياسين(٦). ويوضح أستاذنا الدكتور قاسم ذلك بأنه هو الفرق بين الطريقة العلمية الفرضية الاستنتاجية ، والطريقة الجدلية العقيمة التى تبدد الجهود وتثير الشكوك(٧).

وإذا فهذا الدليل ليس هو بالبرهان العقلى القطعى ، ولا بالشرعى الذى نبه عليه القرآن الكريم .

ويبـدو أن بعض المتكلمين قد أحس بما فى هذا الدليل من ضعف وما يمـكن أن

---

(١) الأبكار ١ / ١٦٩ب . (٢) انظر ص ١٥٢ من غاية المرام.

(٣) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٣٤. (٤) انظر الاقتصاد ص ٤٥ ،٤٧ .

(٥) انظر إلجام العوام (طبع المنيرية) ص٢٧ ، ٢٨، ٥٣ ، ٥٤ .

(٦) انظر مناهج الأدلة ١٥٥-١٥٩ ، ومقدمته ص ٣٤ - ٣٦ ، وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١١-١٢٠ .

(٧) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٤ وابن رشد وفلسفته ص ١١٦ ، والمنطق الحديث ومناهج البحث ص١٣٧ وما بعدها

يوجه اليه من اعتراضات ؛ فنجد أن القاضى عبد الجبار يحاول دفع احتمال الاتفاق ، بناء على أن القادر بذاته لا تتناهى مقدوراته ، وأن كل ما كان مقدوراً للإله فيجب أن يكون حاصلاً من جهته وبفعله ، وإذًا فلو فعلاه معًا لاجتمعت قدرتان معًا على مقدور واحد ، وهذا لا يجوز ، ولو أراد أحدهما الإيجاد، والآخر الإعدام فمعنى ذلك التمانع، وهو مفض إلى المحال أيضًا،فبطل التعدد(١). ولجد مثل هذا عند الغزالى (٢) أيضاً ، كما حاول الشهرستانى أيضًا(٣) سد هذه الثغرة بأن افتراض استقلال كل منهما بعمل يخصه يعنى استغناءة عن الإله الآخر فى مجال عمله الخاص واستعلاءه عليه، من جهة نفوذ إرادته دونه ، كما يعنى أيضًا تعطل كل منهما من فعل ما يصح صدوره عنه ، وذلك ينافى كمال الألوهية .

والحق أن الاعتماد على هذا الدليل لاينسجم تماماً مع أصول كل من المعتزلة والأشاعرة ، ولذا نجد البغدادى الأشعرى يهاجم المعتزلة فى كتابة «أصول الدين»، ويقول إنه «لايصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع(٤) » وهو يشير بذلك إلى موقفهم من أفعال العباد ، وقولهم بجواز اجتماع إرادتين نافذتين ، وقدرتين خالقتين فى هذا العالم .

ومن جهة أخرى نجد أن القاضى عبد الجبار المعتزلى يقول أيضًا : إنه لا يصح للأشاعرة الاستناد إلى دليل التمانع مع قولهم بتجويز نسبة النقص والشر والظلم إلى الله تعالى فإنه لا يدل إلا على استحالة وجود الهين كل منهما مطلق الكمال ، وهو يشير بذلك إلى رفض الأشاعرة لفكرة التحسين والتقبيح العقليين، وفكرتى الصلاح والأصلح بناءً على ذلك(٥) .

ولكن هذا الدليل يتعرض ، بعد ابن رشد والآمدى، لنقد ابن تيمية وأتباعه الذين يرون أنه وإن كان صحيحًا فليس هو الدليل الذى تتضمنه الآية الكريمة ﴿لو كان فيهما آلهة ... ﴾ وأمثالها ، فهم يرون – خلافًا لابن رشد – أنها لا تتعلق بتوحيد الربوبية بل

---

(١) انظر المغنى ٤ /٢٥٩ وما بعدها وخاصة صفحتى ٣٠٠ ، ٣٠١ .
(٢) انظر الاقتصاد ص ٤٦ ، ٤٧ . (٣) نهاية الأقدام : ٩٢ وما بعدها .
(٤) أصول الدين ص ٨٢ . (٥) المغنى ٤ /٢٤١ وما بعدها .

بتوحيد الألوهية ، فإن أمور العالم لا تنتظم إلا بالعبادة والخضوع لإله واحد (١). أما الدليل على ما يريدونه من وحدة الرب الخالق ففى الآية الكريمة ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ (٢) فانتظام أمر العالم دليل على أن خالقه ومدبر أمره واحد(٣).

أما ابن عربى فإنه ينتقد هذا الدليل أيضًا، مفضلاً عليه طريقة ابن رشد فى تفسير الآية الكريمة ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ : « وقد وُجد الصلاح وهو العالم ووجوده ، فدل على أن الموجد لو لم يكن واحداً ما صلح وجود العالم. » وينبه على أن ما تضمنته الآية هو قياس شرطى متصل، لا منفصل كما توهم المتكلمون ، الذين وقعوا بصنعهم هذا فى الخطأ وسوء الأدب ؛ « وقد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر - (يقصد التمانع) - وقدحوا فى هذه الدلالة، فجمعوا بين الجهل بما نصبه الحق دليلاً على احديته ، وبين سوء الأدب : الجهل من حيث لم يعرفوا موضع الدلالة ، وسوء الأدب معارضتهم لها بما أدخلوا فيها من الأمور القادحة ، فجعلوا نظرهم فى توحيده ، أتم فى الدلالة من ما دل به الحق على أحديته)(٤) وهو يلتقى فى رأيه هذا مع ابن رشد.

ونجد عند السعد التفتازانى اعتراضًا شبيهًا بما ذكره ابن رشد ، وقد رتب عليه أن هذا الدليل خطابى إقناعى لا برهانى حاسم ، ولا بأس أن يحتوى القرآن على ذلك أحيانًا(٥) . كما أن النصير الطوسى يرى أن دليل الفلاسفة فى امتناع وجود واجبى الوجود لذاتهما افضل من هذا الدليل الذى إن صح فهو يدل على امتناع وجود إلهين متساويين تمامًا ، مع أن قول أكثر المشركين هو آلهة متعددة مع قدرة الأعلى منها على منع الأدنى مما يريده دون عكس ، وهذا الدليل لا يفيد امتناعه(٦).

٢- ويذكر الآمدى دليلاً آخر ، ينسبه إلى أبى بكر الإسفراييني وجماعة من المعتزلة،

---

(١) الموافقة لابن تيمية ٢ / ١٣٤ - ١٣٨ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ٣٢-٣٥ ، وشرح الطحاوية ٢٠-٢٨ ، وابن السلفى ٨٤ وما بعدها . (٢) جزء من الآية رقم ٩١ من سورة (المؤمنون).

(٣) ابن تيمية السلفى ٨٩ إلى ٩١ ، وشرح الطحاوية ٢٦-٢٨.

(٤) انظر الفتوحات المكية ٢ / ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٥) انظر : فكرة السعد ومناقشتها فى شرحه على النسفية وحواشيه ص ٢٢٢ وما بعدها .

(٦) شرح المحصل للطوس ١٤٠ .

وهو أن الدليل على وجود الله – وهو هذا العالم من حيث حدوثه وإمكانه – لم يدل على أكثر من خالق واحد ، فبقى ما زاد على ذلك دون دليل(١) . و ينتقده من حيث إنه يقوم على قاعدة بطلان المدلول لبطلان دليله ، وقد تبين فسادها (٢) . وقد عرض القاضى عبد الجبار هذا الدليل فى المغنى وقال : إن قصارى ما يدل عليه هو التوقف بشأن مازاد على الواحد لا نفيه على سبيل القطع، كما يجب التوقف فى سائر ما لا دليل عليه(٣) . وقد أشرت من قبل إلى أن عبد الجبار قد انتقد القاعدة المشار اليها فى عدة مواضع من كتبه، فلعل الآمدى متأثر به .

٣– ثم يذكر الآمدى مسلكًا آخر هو أنا لو فرضنا وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر لتعذر العلم بهما ، لأن كل موجودين لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر فالعلم بهما يكون ممتنعًا . ويعقب الآمدى على ذلك بأن « هذه الطريقة مما اعتمد عليه بعض حذاق المعتزلة ، والأصحاب ، وهى بعيدة عن التحصيل ، فإنه وإن تقرر عدم امتياز أحدهما عن الآخر بالصفات الزائدة على ذاتيهما فلا يمتنع التمايز بالنظر الى ذاتيهما، ويكون الاختلاف بينهما لذاتيهما وإن اشتركا فى الصفات العامة(٤) » .

وقد ذكر المرحوم الأستاذ الزركان هذا الدليل بين ما اعتمد عليه الرازى ، ولكنه ينقده من نفس الزاوية التى انتقدها الآمدى(٥) .

جـ – استدلال الآمدى :

إذا كان الآمدى ينقد الأدلة العقلية التى استند إليها الفلاسفة والمتكلمون قبله، فما طريقه إلى إثبات هذه العقيدة الأساسية؟ وإجابة هذا السؤال تستلزم شيئًا من التفصيل ؛ فالآمدى يعتمد فى (أبكار الأفكار) على الأدلة النقلية قائلاً : « فإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية ، فالأقرب فى الدلالة إنما هو الأدلة السمعية على ما ذهب اليه حذاق المعتزلة »(٦) . وأغلب ظنى انه يشير إلى القاضى عبد الجبار وأبى

(١) انظر هذا الدليل عند الشهرستانى حيث يدافع عنه فى نهاية الأقدام ص ٩٦ وما بعدها ، وقارن المغنى ٤ / ٣٢٤ وما بعدها .
(٢) انظر الفصل الثالث من الباب الأول من هذه الدراسة، والابكار ١ /١٦٨ ب .
(٣) المغنى ٤ /٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ . (٤) الابكار ١ /١٧١ ب .
(٥) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٣٥ . (٦) الابكار ١ /١٧٤أ .

الحسين البصرى، وهما من أصحاب (فكرة الدور) التى كانت أساسًا لتحديد مجال كل من الدليل العقلى والدليل النقلى ، وعنهما تسرب هذا المفهوم ونتائجه إلى الأشاعرة منذ الجوينى كما بينته فى الباب السابق . ويتبين مما سبق من النصوص التى أوردتها هناك أن الوحدانية فى نظرهما ليست مما يتوقف عليه صدق الرسول ، وإذًا فمن الممكن الاستدلال عليها بالسمع، وقد اعتمد الرازى – أيضًا– على الأدلة السمعية فى إثبات الوحدانية : لنفس هذا السبب مما يؤكد متابعته المعتزلة فى هذا . و يشير الآمدى إلى ذلك(١) أيضًا فى الأبكار .

ومن هذه الملاحظة نستطيع القول إن أخذ الآمدى فى « الأبكار » بالدليل السمعى ، مع اعتماده فى نفس المسألة على الحجج العقلية فى « غاية المرام »، لايعارض ما رجحناه من تقدم الأول على الأخير فى التأليف، بل ربما ساعد على هذا الترجيح ؛ فإن الرجل فى « الأبكار » يتابع بدقة المنهج الذى سبقه به « حذاق المعتزلة » كما يقول ، وسبقه به الرازى معاصره ، وللآمدى عناية خاصة به وبكتبه، فهو لا يمثل تطورا فى موقفه العام من الدليلين السمعى والعقلى الذى التزم به فى كل من « الغاية والأبكار »، بل هو تطبيق لهذه الفكرة بنفس الصورة التى طبقها بها أصحابها أنفسهم ، أما نزوعه فى « غاية المرام » إلى الاعتماد على الدليل العقلى وحده فى هذه المسألة وفى مسائل أخرى لا تتوقف عليها صحة النبوة ولا صدق النبى –كمسألة الرؤية مثلاً – هذا النزوع هو الذى يُعد إلى حد ما تطورا، أو عدولاً عن الطريقة التى طبق بها المعتزلة والرازى فكرتهم المشار إليها .

وسنلاحظ فعلاً أن الآمدى فى غاية المرام لا يعتمد قط على الدليل السمعى وحده إلا فى مسائل البعث والمعاد وما يتعلق بهما ، مما يدل على توسيعه النطاق الذى يُستخدم فيه الدليل العقلى، بحيث يصبح مجاله أوسع مما تصوره المعتزلة، والرازى الذى رأى أن يستخدم الدليل السمعى فى صفات الكلام والسمع والبصر ، بينما أصر الآمدى على التمسك بالدليل العقلى فيها جميعًا كما سبق بيانه .غير أن الآمدى لم يصرح فى غاية المرام بعدم جواز الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة بل سكت عن ذلك ، فلا مانع أن تكون هذه المسألة مما يجوز – فى نظره– الاستناد فيها إلى العقل والسمع معا ، كما هى

(١) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٣٣ . والأبكار ١ / ١٧٤ أ ، وقارن المغنى للقاضى عبدالجبار ٤ / ٣٢٨–٣٢٩، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ٢ / ٦٨٨–٨٨٨ وشرح النسفية ٢٣٤ .

روح تلك القاعدة المنهجية المشار إليها ، وربما ساعد على هذا أنه فى كتاب له متأخر عن الكتابين المذكورين ، بل من أواخر مؤلفاته وهو (الإحكام فى أصول الأحكام)، يصرح بجواز الاعتماد على الإجماع، وهو إحدى الحجج السمعية، فى بعض المسائل العقلية الدينية ومنها مسألة الوحدانية ، كما يعتمد عليه فى المسائل الشرعية العملية : « فالمجمع عليه إما أن يكون من أمور الدين أو الدنيا فإن كان من أمور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة إن كان قطعيًّا من غير خلاف عند القائلين بالإجماع ، وسواء كان المتفق عليه عقليًّا كرؤية الرب لا فى جهة، ونفى الشريك لله تعالى ، أو شرعيًّا كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك(١) » .

ولكن يبقى أن الآمدى يقرر فى « الأبكار » ضعف المسالك العقلية المستخدمة لإثبات الوحدانية واضطرابها ، ومن بينها المسلكان اللذان اختارهما فى « غاية المرام » ، وتفسير هذا – فيما يظهر لى – أن الآمدى قد اقتنع بعد طول التأمل بصواب هذين الدليلين ، خاصة أنه لم يحكم ببطلانهما فى « الأبكار » ولكنه أبدى عليهما بعض التحفظات التى تجنبها فى صياغته لهما فى « غاية المرام » كما سيتبين .

ولا أدع هذه النقطة قبل أن أنص على أن تفسير الآمدى للآية ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ يختلف نوعًا ماعن تفسير المتكلمين ، ويقترب كثيراً من تفسير ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ، والغزالى فى « إلجام العوام »(٢) ؛ فهى فى نظره تعبر عن تلازم شرطى بين فرض واحد ونتيجة لازمة له، فإذا انتفى هذا اللازم انتفى الملزوم اى بطل الفرض: «أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة، ولافساد، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملـــزوم»(٣). وأما دليل انتفاء اللازم فهو أن الفساد هو الخراب والانحلال والاضطراب «ولايخفى أن الأرض وما هى عليه من التاليف والتركيب غير منحل ولا مضطرب، وان ما هما عليه من الأحوال ، من سير الكواكب والأفلاك ، وشروق النيرات وغروبها وصعودها وهبوطها ولزوم الفصول لها فى أوقاتها ، وجميع ما يلازمها من الآثار العلوية والسفلية ، فعلى غاية الاعتدال وحسن النظام فى نظر كل عاقل متبحر، حتى إنه لو اراد مريد تقدير حالة السماء والأرض فى أكمل مما هى عليه ، لقد كلف نفسه شططًا»(٤) .

(١) الإحكام ١/٤٠٧ .　　(٢) مناهج الأدلة ص ٣٤-٣٦ ، وإلجام العوام ص ٣٦٥ .
(٣) الابكار ١/١٧٢، ب .
(٤) الابكار ١/ ١٧٤ ا ، وهذا نص مهم ولكن يبدو مضطربًا بعض الشيء ، ولا يبعد ان يكون فيه سقط.

وهذا عرض يلتقى تماماً مع تفسير ابن رشد لهذه الآية فى «مناهج الأدلة» ، غير أن الآمدى دخل – وهذا مما يؤسف له – فى مناقشة جدلية معقدة حول فهمه لهذه الآية ، ويظهر فى هذه المناقشة طابع الجدل والاعتراضات المتوالية ، ثم التصدى للإجابة عن هذه الاعتراضات ، التى يعجز القارئ عن متابعتها إلا بجهد جهيد ، كما سلفت الإشارة إلى ذلك .

أدلته العقلية فى غاية المرام :

يستند الآمدى فى هذا الكتاب إلى دليلين :

(١) لو فرضنا وجود الإلهين فإما أن يشتركا فى كل شىء ، أو يختلفا فى كل شىء، أو يتفقا من وجه ويختلفا من آخر ، ولكن الاحتمال الأول يعنى عدم التعدد فى الحقيقة؛ لأنه لا تعدد مالم يتميز احدهما عن الآخر. والاحتمال الثانى يعنى أنهما لم يشتركا فى وجوب الوجود وفى سائر الكمالات الإلهية الأخرى ، وإذًا فأحدهما ليس بإله. أما الثالث فيقول عنه الآمدى: كيف أمكن أن يختص كل منهما بوجوه تميزه عن صاحبه بعد اتفاقهما فى القدر المشترك بينهما ؟ وما مبرر هذا التخصيص ؟ هل مرد ذلك الى ذاته فقط، أم الى إرادته الإلهية ، أم إلى صاحبه ؟ لا ينبغى القول بالاحتمال الأول ، لأنهما متفقان فى الذات وفى بعض الصفات أيضًا ، فكان من الواجب أن يشتركا فيما بقى ، لأن المقتضى – وهو الذات فيهما – واحد . ولا بالثانى لأن معناه تحقق إلهيته واكتمال وجوده دون هذه المميزات ، وهو خلاف الفرض . ولا بالثالث لأنه يعنى توقف تعين كل منهما على صاحبه، وهو دور غير مقبول ، فضلاً عن أنه يفضى إلى أن كلاً منهما يحتاج إلى علة من خارجه ؛ أى أنه ممكن وليس بواجب الوجود(١).

(٢) الدليل الثانى : لو فرضنا وجود إلهين، وفرضنا حادثًا ما فإما يسند وجود هذا الحادث إليهما أو إلى أحدهما ، لا يمكن القول بالأول لأننا – عندئذ– نكون أمام احتمالين : إما أن يسند إليهما معًا مع القول بأن كلاً منهما قد فعله وأوجده على سبيل الاستقلال ، وهذا ظاهر البطلان ؛ إذ كيف يمكن الجمع بين اشتراكهما فى التأثير واستقلال أى منهما بالخلق ؟ وإما أن نسنده إليهما معًا بحيث لو فرض عدم أحدهما لما

---

(١) انظر : الأبكار ١ /١٦٧ ب ، ١٦٨أ ، غاية المرام ص١٥٣ .

صح وجوده ، وهذا أيضًا فاسد ؛ لأن الإله هو الذى يخلق الحوادث بإرادته وقصده استقلالاً، وفى هذا الفرض يستحيل إرادة كل منهما إيجاده كاملاً ، لتعذر استقلاله به ، كما يستحيل توجه إرادته إلى جزء منه لتعذر وقوع هذا الجزء بناء على تلك الإرادة وحدها كما هو الفرض ، وإذًا فلن يقع حادث أصلاً مع أنا فرضنا وقوعه ، والواقع يشهد بوقوعه أيضًا .

أما إسناده إلى أحدهما فمعناه تعطيل الآخر عن الفعل ، وليس أحدهما أولى بذلك من الآخر، وذلك يفضى إلى إسقاط تأثير كل منهما ، وامتناع حصول الحوادث . وهو خلاف المفروض والواقع أيضًا(١) .

ولنا بشأن الدليل الأول ملاحظات :

أولاً — أن الآمدى قال بعد عرضه له فى الأبكار : «إنه وإن دق النظر فيه ، وحسن تحريره ، فإنما يصح الاستدلال به أن لو كان ما به الاتفاق والافتراق بين الإلهين وجوديًا(٢) » .

وهذا يدل على عدم رفضه لهذا الاستدلال ، إذا خلا من هذا العيب الذى كان سبب رفضه لدليل الفلاسفة .

ثانيًا — أن النص السابق يدلنا على الفرق بينه وبين دليل الكندى أو الفلاسفة، برغم تشابههما فى الجزء الأول ، وهو الاحتمالات الثلاثة الواردة فيهما ، لكن طريق إبطال الاحتمال الأخير وهو أن يتفقا من جهة ويختلفا من جهة أخرى — عند الفلاسفة ، هو أنه يفضى إلى التركيب فى ماهية الإله، والتركيب يحوج إلى المركّب والأجزاء الداخلة فى التركيب، وذلك محال على الله — تعالى .

أما الإمكان هنا فليس سببه التركيب كما هو الحال عند الفلاسفة ، وإنما سببه الاحتياج إلى مخصص من خارج الإله نفسه ، وهذه فكرة كلامية خالصة لا فلسفية(٣) .

---

(١) انظر غاية المرام ل٦٣ أ = ص ١٥٤ من النسخة المطبوعة ، والأبكار ١ / ١٦٨ ب .

(٢) الأبكار ١ / ١٧٠ب.

(٣) انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين للآلوسى ص ١٦٧ وما بعدها .

ثالثًا – أن هذا الدليل لا يخلو – مع ذلك – من التأثر بروح دليل الكندى ، لا فى تعداد الاحتمالات الثلاثة فقط ، ولكن من حيث قيامه على الفكرة القائلة إن مفهوم الإله نفسه يحيل القول بتعدده ، وقد كان لهذا المفهوم ، أثر واضح عند الغزالى الأشعرى(١)، وابن حزم الظاهرى (٢) ، وعند الجبائى والكعبى(٣)، وأبى الهذيل(٤) من شيوخ المعتزلة .

وهذا نموذج محدد للعلاقة الوثيقة والمبكرة نسبيًا بين الفلسفة والكلام ، ومعلوم أن أبا الهذيل معاصر للكندى وله صلاته الوثيقة بالفلسفة(٥) .

أما بالنسبة للدليل الثانى :

فالاحظ – أولاً – أن فيه ملامح من استدلال ابن رشد بالآية الكريمة﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾(٦) من حيث أن الفكرة الأساسية فى كل منهما هى وحدة الفعل الإلهى واستقلال الإله بالخلق(٧) ، وإذن فلو تعددت الإرادات الإلهية لما وُجد عنها عالم واحد متسق كما يقول ابن رشد ، أو لما وُجد عنها شىء مطلقًا كما يرى الآمدى ، وكلا الفرضين يكذبه الواقع المشهود .

كما الاحظ من جهة ثانية أنه يعتمد على القول بامتناع مقدور واحد بين قادرين ، وهى فكرة اعتزالية فى الأصل(٨) ، والآمدى نفسه يشير عند عرضه فى الأبكار لهذا الاستدلال إلى أن تمسك المعتزلة به لايستقيم ؛ لأنه يتعارض مع بعض أصولهم(٩) . ونحن نجد هذا الاستدلال فى صياغته يختلف عن صياغة عبد الجبار فى المغنى(١٠) .

وأعتقد أن أدلة الآمدى على الوحدانية ، وإن كانت أفضل من طريقة التمانع ، لا تخلو بدورها من الطابع الجدلى الذى اتسمت به الطريقة المذكورة ، وأفضل من كليهما

---

(١) انظر الاقتصاد ص ٦٥ ، ٤٦ (٢) انظر الفصل ١ /٤٥ ، ٤٦ .
(٣) انظر المغنى ٤ /٣١٨- ٣٢٠ . (٤) المغنى ٤ /٣١٩ .
(٥) انظر نشأة الفكر للدكتور النشار ١ / ٥٠٠– ٥٠١ . وابو الهذيل العلاف ٣٣–٤٩ .
(٦) الآية ٩١ من سورة المؤمنون . (٧) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٤ .
(٨) المغنى ٨/ ١٠٩ – ١٦١ . (٩) انظر الأبكار ١ / ١٧١ أ، ب .
(١٠) انظر المغنى ٤ /٢٦٧ وما بعدها ، ٣٢١ ، ٣٢٣ أيضًا، وقارن غاية المرام ص١٥٤ .

الاعتماد على براهين القرآن الكريم التى عُنى ابن رشد باستخلاصها وعرضها ، أو اللجوء إلى طريقة الكمال التى استخرج منها الرازى دليلاً على الوحدانية يفوق دليلى الآمدى(١) السابقين، ومزجها الغزالى من قبل بفكرة وحدة الفعل الإلهى واستقلاله فى كتابه «الاقتصاد»(٢) .

وعلى كل حال فقد ختم الآمدى أبحاثه عن الوحدانية بالتعرض لمشكلة الشر فى العالم(٣) ، وهى من أكبر شبه القائلين بالتعدد ، ولذا بدأ ابن حزم كلامه على الوحدانية فى «الفصل» بإبطالها(٤) ، كما عُنى بها الباقلانى فى «التمهيد»(٥) ، وهو يكرر ما أشرت إليه فى بحث الإرادة ، ويزيده إيضاحًا، فليس الشر ذاتًا ولا وجودًا حقيقيا(٦) ، وإنما هو إما عدم الذات أو نقص كمال الذات كما يقول الفلاسفة ، أو عبارة عن مخالفة الأغراض كما يقوله المتكلمون: «وليس ذلك من باب الإحداث والإيجاد فى شىء ، فلا يكون مراد الحدوث والوجود(٧) » .

ونحن نجد مثل هذا الجواب ، أو قريبًا منه عند الغزالى(٨)، والشهرستانى(٩) من الأشاعرة ، كما نجده عند ابن حزم فى الفصل(١٠)، وابن تيمية فى الفرقان(١١)، وكذا عند ابن رشد(١٢) ، والفارابى(١٣) ، وابن سينا(١٤) من الفلاسفة ، بل وعند ابن عربى(١٥) شيخ الصوفية أيضًا .

ولا عجب أن تتقارب إجاباتهم ، فالآمدى يصرح هنا بأن أصل إجابته يرجع إلى المبدأ الفلسفى المتمثل فى أن الشر عدم محض ، وإلى الفكرة الأشعرية فى نفى التحسين

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٣٦ . (٢) انظر الاقتصاد ٤٦ – ٤٧ .
(٣) انظر ص ١٥٥ من غاية المرام ، والأبكار ١ / ١٧٤ ا، ب .
(٤) انظر الفصل ١ / ٣٥–٤٥ . (٥) انظر التمهيد ص٦٨ وما بعدها .
(٦) انظر غاية المرام ص٦٣ ب–٦٤ا = ١٥٥ من النسخة المطبوعة .
(٧) الأبكار ١ / ١٧٤ ب . (٨) الاقتصاد ٤٨ . (٩) نهاية الأقدام ٢٥١ ، ٢٥٣ .
(١٠) الفصل ١ / ٣٨ ، ٣٩ . (١١) الفرقان : ١٠٩ – ١٢٧ .
(١٢) انظر مناهج الأدلة ص ١٠٢ ، و١٠٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠
(١٣) انظر عيون المسائل ص٨ .
(١٤) انظر النجاة ٢٨٤ – ٢٩١ ، والفن الثانى من طبيعيات الشفاء تحقيق د / قاسم ص ٥٣ .
(١٥) انظر : الفتوحات المكية ١ / ٤٦ ، ٤٧ .

والتقبيح العقليين ، وهما تلتقيان فى أن الشر ليس له وجود حقيقى ، وانما مرده إلى ضرب من العدم أو إلى نظرة الإنسان إلى بعض الموجودات ، وإذن فلا ضرورة لنسبته إلى خالق آخر . ويشير الآمدى إلى أن مثل هذا السؤال قد تصعب الإجابة(١) عنه ممن يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين وبوجوب الصلاح والأصلح على الله ، وهو يعنى بذلك المعتزلة وقولهم بأن الله ليس بخالق للشر وأن الإنسان مستقل بأفعاله . والحق أن المعتزلة بمنجاة من هذا السؤال الصعب، لأن أخص وصف إلاله عندهم ليس هو الخلق والإيجاد كما تقول الأشاعرة ، بل هو التفرد بالقدم والأزلية، والاستغناء عما سواه، كما سبق بيانه من قبل ، فمثل هذه الشبهة لا ترد عليهم (٢).

* * *

(١) انظر ل ١ / ١٧٤ ب من الأبكار .

(٢) انظر غاية المرام ص١٥٥ .

٣- نفى الجسمية عن الله تعالى

أ- طبيعة المسألة :

هذه مسألة ثار فيها الخلاف بين المسلمين بعد الصدر الأول ، كما حدث فيمن قبلهم من الأمم ، فقد نزع اليهود إلى تصور الله تعالى فى صورة الإنسان ، كما رفع النصارى الإنسان إلى مستوى الألوهية(١) . وقد قال الآمدى ، وهو يتحدث عن « الكرامية » ، وقولهم بأن الله مماس للصفحة العليا من العرش ، وأنه تجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات : « وإلى ذلك ذهب اليهود لعنهم الله(٢) » .

وذلك أنه من الصعب على العقل العادى -كما يقول الرازى وينقله عنه الآمدى فى « المآخذ » - تصور وجود « موجود ليس بجسم ولا حالٍّ فيه ، ولا متحيز داخل العالم ، ولا متناه فى شىء من الجهات »(٣) ، وهو يذكر أن قومًا من المسلمين ادعوا أن استحالة ذلك أمر بديهى ، ويأخذ فى مناقشتهم متمسكًا بوجوب التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة : « حكم الوهم والخيال غير مقبول فى أفعاله تعالى ؛ فإن إحداث الشىء من غير مادة ومدة وآلة ، وتغير فى ذات الفاعل ، وجلب منفعة ودفع مضرة فى حقه ، غير مقبول عند الخيال والوهم ، مع أن أفعاله كذلك باتفاق المسلمين . ولا فى صفاته أيضًا ؛ فإن وجود موجود يعلم جميع المعلومات ، ويعلم الشىء الذى لا يتناهى دفعةً ، ويدبر مقدورات لا تتناهى، ولا يشغله شأن عن شأن، غير مقبول عندهما . مع أن المسلمين على أنه تعالى كذلك، فلأن لا يقبل فى ذاته مع بعدها عن مناسبة الحس والخيال أولى »(٤) .

والحق أنه لايكتمل التنزيه الخالص لله - عز وجل - إلا بالتمسك بهذه التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، مع الإيمان بكل ما تعرَّف الله به إلى خلقه على لسان رسله دون تمثيل ولا تعطيل . ولكن الطريق إلى ذلك صعب عسير ، فالناس تتفاوت فى هذا الصدد ، وأكثرهم نزّاع إلى التمثيل والتشبيه ولا يكاد يؤمن بغير المحسوس، وربما كان هذا أكبر دواعى الانحراف عن العقيدة الصحيحة كما يقول ابن الجوزى : « كل

---

(١) انظر المآخذ ل٢٦ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص١٠ ، ودفع شُبه مَن شَبَّه ص ٦ ، والمواقف ٨/١٩، وشرح الطحاوية ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) الأبكار ١/١٥٠أ

(٣) المآخذ لوحة ٢٥أ.

(٤) المآخذ ٢٥ ب ، وتوجد الفكرة عند الأشعرى فى اللمع ٦٧، ٦٨ والباقلانى فى التمهيد ص ١٥٢.

محنة لبَّس بها إبليس على الناس فسببها الميل إلى الحس، والإعراض عن مقتضى العقل، ولما كان الحس يأنس بالمثل دعا إبليس – لعنه الله– خلقاً كثيراً إلى عبادة الصور ، وأبطل عند هؤلاء عمل العقل بالمرة »(١) .

ولصعوبة هذا المقام أوصى ابن رشد – مع إيمانه بأن الله تعالى ليس بجسم – بألا نتعرض مع جماهير المؤمنين لنفى الجسمية ولا لإثباتها ، وأن نقف بهم عند حدود قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾كيلا نستدرجهم إلى التعطيل وإبطال الشريعة، إذ الموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم غير المحسوس(٢) . ويرى ابن عربى رأياً قريباً من رأى ابن رشد إذ يقول : « فلما اختلفت الأمزجة كان فى العالَم العالِم والأعلم ، والفاضل والأفضل ، فمنهم من عرف الله مطلقاً من غير تقصير . ومنهم من لم يقدر على تحصيل العلم بالله حتى يقيده بالصفات التى لا توهم الحدوث، وتقتضى كمال الموصوف. ومنهم من لم يقدر على العلم بالله حتى يقيده بصفات الحدوث ، فيدخله تحت حكم ظرفية الزمان وظرفية المكان والمقدار ، ولما كان أمر العلم بالله فى العالم فى أصل خلقه على هذا المزاج الطبيعى المذكور أنزل الله الشرائع على هذه المراتب . . فعمت الشرائع ما تطلبه أمزجة العالم . . »(٣) .

وهكذا نجد أن التشبيه والتنزيه كلاهما طريق لابد منه ، غير أن التطرف والغلو فى أولهما قد يفضى إلى التجسيم والتشخيص ، كما أن التطرف فى الجانب الآخر قد يفضى إلى النفى والتعطيل ، وهى حقيقة نبه إليها الكثير من العلماء كالغزالى(٤) ، وابن رشد، وابن تيمية(٥) ، والإمام الطحاوى المصرى(٦) .

ولتعارض هذه الاعتبارات واختلاف مواقف الناس منها – كما أشار إلى ذلك ابن عربى – وقع الخلاف بين المسلمين حول إثبات الجسمية ؛ فصرح البعض بالإثبات، والبعض بالنفى، ومال آخرون إلى التوقف ؛ عن النفى أو الإثبات، مع اقتناعهم بتنزهه تعالى عن مشابهة الأجسام وسائر المحدثات ، كما نقلناه عن ابن رشد ، وكما سيتبين من موقف ابن تيمية .

---

(١) تلبيس إبليس ٥١ . (٢) مناهج الأدلة ١٧٥ .
(٣) الفتوحات ٢ / ٢٩٠ . (٤) إلجام العوام – ط المنيرية ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٥) انظر الواسطية ص ١٥ ، ١٦ ، ومناهج الأدلة ١٧٥ .
(٦) انظر شرح الطحاوية ص ٥٧ – ٦٠ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

ب- مثبتو الجسمية وحكمهم :

ينسب القول بالتجسيم إلى الحنابلة مطلقا(١) ، أو إلى البعض منهم(٢) ، وإلى الحشوية(٣) ، وإلى الكرامية(٤) ، وإلى طوائف من الشيعة(٥) . وينبغي تحديد ذلك :

ا- أما الحنابلة : وقد نسب إليهم الآمدى القول بالتجسيم متابعا للرازى(٦). فالمنقول عن الإمام أحمد نفسه أنه أنكر على من يقول بالتجسيم، وقال : « إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذى طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف . والله تعالى خارج عن ذلك كله ، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية . ولم يجىء فى الشريعة ذلك ، فبطل »(٧) . كما أنه حرص على قبول آيات الصفات كما وردت ، ولكن مع تنزيهه تعالى عن كل مشابهة بالمخلوق ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(٨).

أما أتباعه فقد جروا على نهجة السلفي ، ولكن ظهرت فيهم طائفة نزعت إلى التشبيه والتجسيم، « ومنهم ابن حامد والقاضي وتلميذه وابن الزاغونى، وهؤلاء ممن ينتمى إلى الإمام ويتبعهم الجهلة بالإمام أحمد .. وبالغوا فى الافتراء إما لجهلهم وإما لضغينة فى قلوبهم، كالمغيرة بن سعيد [أحد غلاة الشيعة] وأبى محمد الكرامى، لأنهم أفراخ السامرة فى التشبية ويهود فى التجسيم ... قال ابن حامد فى قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك﴾، وقوله : ﴿ إلا وجهه ﴾ . نثبت له وجها لا رأسا ، وقال غيره : يموت إلا وجهه . وذكروا أشياء يقشعر الجسد من ذكر بعضها(٩) » .

فقام طائفة من علماء الحنابلة ، يقاومون هذا الغلو المخالف لما عليه السلف والأئمة جميعا ، ومنهم أحمد بن حنبل . وكان من هؤلاء الإمام ابن عقيل وأبو الحسن التميمى

---

(١) انظر مناهج الأدلة ص ١٧١ والمآخذ ل ١٢٥.

(٢) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٤٠ .

(٣) انظر الأبكار ٢/٢٥٦أ ونشأة الفكر ٦٠١ وما بعدها ، وغاية المرام ص١٨٠-١٨١ .

(٤) انظر غاية المرام ص ١٨٠ .

(٥) انظر الأبكار ٢/٢٥٧ب ، ٥٨ أ، ب ، ونشأة الفكر ٢/ ٢٩٣ وما بعدها .

(٦) المآخذ ل ١٢٦ . (٧) طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى ١/٢٩٨ .

(٨) دفع شبه من شبه ص ٥ ، ٦ والأشعرى ص ٧٥ .

(٩) دفع شبه من شبه ص ٦ ، وقارن نقض المنطق ١١٨ وما بعدها .

وابن الجوزى وأبو بكر الحصنى وغيرهم(١). وقد صرحوا بنفى التجسيم وإنكاره ، ونقل ابن القيم عن الأشعرى أنه نسب الى أهل السنة وأصحاب الحديث «أنه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأشياء»(٢).

حتى جاء ابن تيمية فوقف موقفا غريبا فى هذه المسألة؛ إذ قرر أن «لفظ التجسيم لايوجد فى كلام أحد من السلف لانفيا ولا إثباتا، فكيف يحل أن يقال مذهب السلف نفى التجسيم أو إثباته بلا ذكر لذلك اللفظ أو معناه عنهم؟»(٣) . وهذا يخالف المنقول عن الإمام أحمد - كما ذكرت من قبل - ويخالف المعهود من شأنه إزاء كل بدعة، وقد عرف التشبيه والتجسيم على يد مقاتل بن سليمان، ومن سبقوه من الحشوية(٤) كما سنذكره فيما بعد ، ومع هذا فإن ابن تيمية لم يحافظ على موقفه الوسط بين مثبتى الجسمية ونفاتها ، بل مال أحيانا الى الأولين بعض الميل ، وربما دافع عنهم(٥) ؛ لأنه كان يرى أن خطر التشبيه والتمثيل دون خطر النفى والتعطيل (٦). كما أنه كان يثبت ما جاء من الصفات الخبرية كالنزول والاستواء ونحوهما ، مقررا أنه على حقيقته، دون أن يشفع ذلك دائما بنفى مماثلته لأحوال المخلوقين فى الشاهد مما قد يتبادر الى الأذهان(٧) . مع أننا نجد ابن قدامة مثلا - وهو معاصر للآمدى ورئيس الحنابلة دمشق - يقول : «وقال الإمام أحمد : قول النبى ﷺ (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا - وإن الله يرى يوم القيامة) وما أشبه ذلك نؤمن بها ، ونصدق بها ، لا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئا منها ، ونعلم أن ما جاء الرسول به حق .. بلا حد ولا غاية... ولا نعلم كنه ذلك»(٨) . بل إن ابن تيمية يصرح أحيانا بنسبة الحركة الاختيارية الى الله تعالى(٩)، ويهتم كثيرا بإثبات عدم تماثل الأجسام(١٠)، مما دعا خصومه إلى اتهامه بالتجسيم .

ولكن الإنصاف أن نقرر أن الرجل كان دقيقا فلم يصرح قط - فيما قرأت له -

---

(١) انظر تلبيس إبليس ٥١، ١٠٥ . ودفع شبه من شبه ص٦ وما بعدها ، ونقض المنطق ١٣٥ وما بعدها ، ومنهاج السنة ٢/١٢٣، ١٢٤.

(٢) اجتماع الجيوش ١٤٥ .

(٣) نقض المنطق ١٢٥، وانظر الموافقة ١/١٤٤.

(٤) نشأة الفكر ١/٦٠٤ وما بعدها .

(٥) انظر نقض المنطق ١١٨ وما بعدها .

(٦) انظر ابن تيمية السلفى ٦٤، ١٤٣ - ١٤٥.

(٧) انظر الموافقة ٢/١٨٣ وما بعدها .

(٨) لمعة الاعتقاد لابن قدامة ١١، ١٢ .

(٩) انظر الموافقة ٢/١٨٣ ، ١٨٤ ومنهاج السنة ط بولاق ٢/٢٦.

(١٠) انظر الموافقة ٢/٢٥٦ - ٢٥٩.

بلفظ التجسيم منسوبًا إلى الله -تعالى، وكل ما فى الأمر أنه يتساهل مع المجسمة ، ويدافع عنهم أحيانا ، وقد يثبت ما يرى غيره أنه من لوازم التجسيم كالحركة مثلاً(١)، ويشتد مع النفاة . وكان أحرى به كإمام سلفى أن ينكر على من صرح بإثبات الجسمية ؛ لأنه بهذا خارج عن عقيدة السلف ومنحرف عنها طبقًا لنقله هو لها، ولما ينقله عن أصحابه من تكفيرهم المجسمة والمشبهة : «وأكثر أهل السنة من أصحابنا يكفرون المشبهة والمجسمة»(٢) ، ويرى أن قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ يدل على انتفاء التجسم والتشبيه(٣) ، كما صرح بذلك فى «الرسالة المدنية» وربما كان هذا هو الموضع الوحيد الذى صرح فيه ابن تيمية بنفى التجسيم .

ب- وأما الحشوية : فإن الآمدى ينسب إليهم القول بالتشبيه والتجسيم ، ويذكر منهم كهمس ومضر والهجيمى وغيرهم ، ممن «نقل عنهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين، وأنهم يرونه فى الدنيا ويزورنه ، ومنهم من قال إن معبوده جسم، وله جوارح وأعضاء ، وأنهم أجروا كل ما ورد من أخبار الصفات -على ما تقدم فى إبطال التشبيه- على ظاهرها»(٤) . وقد كان كهمس وزميلاه من قدماء الحشوية المنسوبين إلى الحديث والسنة ، وقد قالوا بهذه الآراء ومهدوا لمقاتل بن سليمان -زعيم المشبهة بخراسان - الذى يذكر الآمدى أنه من القائلين بأن «الله جسم كالأجسام ، ومركب من لحم ودم»(٥) ، ولقد ذكرت من قبل أنه كان من بين المحدثين والمنسوبين إلى السنة من غلا فى الإثبات حتى مال الى التشبيه كالبربهارى عدو الأشعرى، والأهوازى - الذى رد عليه ابن عساكر(٦) - وهو أحد السالمية الذين حاربهم الأشاعرة لتشبيههم .

جـ - وأما الكرامية فهم يقولون بالجسمية، وإن حاول بعضهم - كابن الهيصم - تخفيفها (٧) . ولذا يقول الآمدى فى الأبكار: « إن فرقهم متعددة .. غير أنا اقتصرنا على أقوال زعيمهم والمشهور منهم ، وقد اتفقوا على أن الله مستقر على العرش ، مماس له من

(١) انظر منهاج السنة ٢/ ٢٦ وموافقة صحيح المنقول ٢/ ١٨٣ ، ١٨٤ .
(٢) الرسالة المدنية ط انصار السنة سنة ١٩٤٦ ص ٨ . (٣) الرسالة المدنية ص ٢٢ .
(٤) انظر الأبكار ٢/ ٢٥٦ ب ، وغاية المرام ص١٨٠ . (٥) الأبكار ١/ ١٤٣ ب .
(٦) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٦٩ ، ٣٩٢ .
(٧) انظر نشأة الفكر د/ النشار ١/ ١٦٧ وما بعدها .

الصفحة العليا . . . ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى »(١) . ولقد كانت الكرامية أخطر وأكبر فرقة من المشبهة، والقائلين بالجسمية الذين ورثوا آراء من سبقوهم وصاغوها بلغتهم ، وقد تأثر بآرائهم بعض المفكرين المسلمين من الطوائف الأخرى ، وكان شيوخ الأشاعرة – ومنهم الآمدى – هم الذين تصدوا لها وحاربوها فى قوة ، ونقلوا آراءها فى حيدة ونزاهة الى حد كبير(٢) .

د– وأما الشيعة فقد نسب الآمدى التجسيم إلى بعض غلاتهم ، والقدماء منهم كالهشامين ابن الحكم والجواليقى ، وإن كان قد نسب إلى الشيعة أيضاً – كما سبق – نفى الصفات الإيجابية ، مما يدل على إدراكه للتطور الذى أصاب الشيعة المتأخرين حيث مالوا إلى الاعتزال ، أما القدماء فيقول عنهم : « فمنهم [أى المشبهة] غلاة الشيعة كالسبئية والجناحية والخطابية والذمية والهشامية والرزامية والنصيرية والإسحاقية ، على ما حققناه من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الأجسام ، إلى غير ذلك »(٣) .

وقد عُرف التصريح بالجسمية عن هشام وغيره من شيعة عصره باعتراف الشيعة أنفسهم (٤)، إلا أن له فيه مفهوما يختلف عن قول غيره من المجسمة ؛ فالله –تعالى– عنده جسم لا كالأجسام ، وغرضه من التصريح بالجسمية تأكيد الوجود الحقيقى للذات كما ينقل الأشعرى فى المقالات : « وقال هشام بن الحكم : معنى الجسمية أنه موجود . وكان يقول : إنما أريد بقولى جسم أنه موجود ، وأنه شيء ، وأنه قائم بنفسه . »(٥) ولعله يريد بذلك تأكيد الوجود الحقيقى لله تعالى ، ومعارضة التنزيه الغالى للمعتزلة ، كما يرى باحث شيعى معاصر : « كان هشام من انصار الصادق وتلاميذه ، فخرج بنظرية جديدة فى التجسيم . . فقال فى إلزامه لأبى الهذيل – برواية الشهرستانى –: فيكون عالِما لا كالعالِمين فلم لا يقول هو جسم لا كالأجسام . »(٦)

---

(١) الابكار ١ / ٢٥٢ ب ، وانظر غاية المرام ص١٨٠–١٨١ .
(٢) انظر نشاة الفكر د/ النشار ١ /٦٣٩ – ٦٤١ .
(٣) الأبكار ٢ /٢٧٥ وانظر ٢ /١٤٤ أ – ١٥٢ أ .
(٤) انظر الصلة بين التصوف والتشيع ١ / ١٤٦ – ١٥٠ . (٥) مقالات الإسلاميين ٢ / ١٦٠ .
(٦) الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور مصطفى كامل الشيبى ١ / ١٤٦ .

اما غلاة الشيعة فقد عرف عنهم القول بالجسمية والحلول والتشبيه فى أغلظ معانيه(١)، ولكن الآمدى ينسب إلى هشام التجسيم الصريح دون هذا القيد الذى يشير إليه الأشعرى والشهرستانى ، وإن كان يفرق فى الحكم على المجسمة بين من يستلزم قوله الكفر ، ومن يجب ألا يُحكم عليه بغير الخطأ والبدعة ، وهو يشير إلى من كفَّر المجسمة مطلقًا من الأصحاب لقولهم « بأن الله جسم ، وكونهم عابدين للجسم ، وقد قال تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ﴾(٢) ، وإنما كفرهم لقولهم بأن الله هو غير الله » ، ثم يقول :« والمختار إنما هو التفصيل؛ وهو أن ما كان من البدع المضلة والأحوال المهلكة يرجع إلى اعتقاد وجود إله غير الله ، وحلول الله فى بعض أشخاص الناس ، كما هو المنقول عن بعض غلاة الشيعة؛ كالحائطية والغرابية والجناحية والخطابية والذمية والرزامية والنصيرية والإسكافية .. فذلك لا نعرف خلافا بين المسلمين فى التكفير به . وأما غير ذلك مما أشرنا اليه من المقالات المختلفة فلا يمتنع أن يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر »(٣). ويرد على من كفّر كل من قال بالتجسيم على الإطلاق : « وأما قولهم من اعتقد كون الجسم إلها فقد اعتقد غير الله إلهًا، فقد كفر ؛ لقوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ﴾ قلنا أمكن أن يكون تكفير من اعتقد كون المسيح إلها لكونه جسما كالأجسام ، وذلك غير متحقق فيما نحن فيه فلا يلزم التكفير(٤). » ويؤكد الآمدى موقفه هذا فى غاية المرام(٥)، وفى المآخذ أيضًا(٦)، وهو يتفق فى ذلك مع كثير من شيوخ الأشاعرة ، كأبى الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى والشهرستانى(٧)، ومن غيرهم كابن حزم(٨) وان رشد(٩) والشاطبى(١٠). ويختلف عمن كفرهم من الأشاعرة(١١) والمعتزلة(١٢) والماتريدية(١٣) . أما الغزالى

(١) انظر نشاة الفكر للنشار ٢ /٢٩٣ وما بعدها والابكار ١ /١٥٥ – ١٥٨ ب.
(٢) الآية ١٧ من سورة المائدة.
(٣) الابكار ٢ /٢٥٨ب وانظر ٤٣ب ، ١٤٥ ب من نفس الجزء .
(٤) السابق ٢ /٢٥٩ ب.
(٥) انظر هامش ص ١٨٣ من غاية المرام .
(٦) المآخذ ل ١٢٨ ب .
(٧) غاية المرام ص ١٨٣ .
(٨) الفصل ٢ /١٢٠.
(٩) انظر مناهج الادلة ١٨٩ –١٩١.
(١٠) انظر الاعتصام ٢ /١٩٧.
(١١) كالبغدادى انظر الفرق ٢١٥ واصول الدين ٣٣٧.
(١٢) كالخياط فى الانتصار ٨٠، ٨١ وقد نسب المرحوم الزركان مثل ذلك إلى عبد الجبار (الرازى وآراؤه ٢٤٠) وهو فى شرح الأصول الخمسة يفرق بين من أثبت جسما كالأجسام ومن قال هو جسم لا كالأجسام انظره ٢١٧ – ٢٢٤.
(١٣) انظر بحر الكلام ١٨، ١٩ وفخر الدين وآراؤه ٢٤٢ .

والرازى وابن تيمية فقد تردد قولهم بين التكفير والتخطئة (١).

جـ- إبطال الجسمية :

ومع هذا الموقف المتسامح فقد عنى الآمدى ، كأسلافه من شيوخ الأشاعرة(٢) وغيرهم(٣) ، بإبطال القول بالجسمية ، بل تجاوز ذلك إلى إبطال كل لوازمها من النهاية والحد والزمانية والمكانية بما فى ذلك الجهة، والحلول والاتحاد ، وحلول الحوادث بذات الله تعالى . ومن يقرأ كلامه، فى «غاية المرام» فى تنزيه الله- سبحانه- عن ذلك كله، لايكاد يفرق بينه وبين كلام المعتزلة فى هذا الشأن، اللهم إلا فى شيء واحد، وهو نفى هؤلاء للرؤية وإثباته هو لها كغيره من الأشاعرة(٤).

ويأخذ الآمدى كعادته فى إبطال أدلة المتكلمين لينتهى إلى ما يختاره هو ، ويبدأ من ذلك فى (غاية المرام) بما ساقوه دليلا على بطلان التشبيه جملة : إن المقادير والأشكال والأحوال متساوية جميعا ، فلو اختص البارى منها بشيء لاحتاج إلى مخصص فيكون حادثا . وهى فكرة نجدها عند البغدادى والشهرستانى(٥) . ولكن الآمدى يراها ضعيفة؛ لأنها تنبنى على تساوى الممكنات ، وهى مسألة يتعذر إثباتها جدا(٦) . وهو يقترب بهذا من نقد ابن رشد لفكرة الإمكان الكلامية(٧). على أنه لو سلم بتساويها فلا يلزم الحدوث إلا إذا كان المخصص له بإحداها خارجا من ذاته، ولعل صاحب هذه المقالة يقول بأن المخصص هو ذات البارى أو إرادته القائمة بها ، فلا يكون حادثا بذلك ولا محتاجا إلى غيره(٨).

---

(١) انظر الاقتصاد ٢٥، ٢٦ وإلجام العوام ٢٤١ ، ٢٤٢ . وفخر الدين وآراؤه ٢٤٢ وما بعدها، ونقض المنطق ١٢٥ .

(٢) انظر اللمع ٢٣، ٢٤ والتمهيد ٢٤٨ – ١٥٢ والفرق بين الفرق ٢٠٢–٢١٢ والإرشاد ٤٢ ، ٤٣ والاقتصاد ٢٦ والملل والنحل ١/١٤٧ – ١٥٤ ونهاية الأقدام ١٠٥ والمحصل ١١٤ وأساس التقديس ٢٠ – ٢٦ .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ٢١٩–٢٢٦ والفصل ٢/١١٧–١٢٢ وبحر الكلام ١٨، ١٩ .

(٤) انظر ص ١٨١غاية المرام، وقارنها بشرح نهج البلاغة ١٩٠– ١٩٨، ومقالات الإسلاميين ١/٢١٦.. ٢١٨، وانظر ١/١٤٣ب - ١٤٥أ من الأبكار ايضا .

(٥) انظر : أصول الدين ٢٧٣ ونهاية الأقدام ١٠٥ . (٦) انظر : ص ١٨٢ غاية المرام .

(٧) انظر : مناهج الأدلة ١٤٤ ومقدمته ١٥–١٨ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ٨٧ – ٩١ وابن رشد وفلسفته الدينية ٩١–٩٤ .

(٨) انظر : ص ١٨٢–١٨٣ غاية المرام .

ونحب ان نشير هنا إلى أن الآمدى يعتمد على فكرة تساوى المقادير والأشكال واتحاد الاجسام، ويستخلص منها عدة أدلة لإبطال الجسمية فى كتابه (الأبكار) ، ولكنه ينتقدها فى «غاية المرام» مما يدل على تطور نظرته إلى هذه المسألة(١)، وقد اعتمد الرازى قبله على هذا الاستدلال غير أنه انتقد فكرة تماثل الأجسام مما يضعف من احتجاجه بها(٢).

وفكرة تماثل الأجسام موجودة لدى الأشاعرة والمعتزلة ، وهى معتمدهم فى نفى الجسمية(٣) عن الله –تعالى . أما ابن تيمية فقد ضعفها ، ونقل مثل ذلك عن الرازى والآمدى(٤)، بل إنه ينسب ذلك إلى الأشعرى أيضا(٥). ومما ذكرناه يتبين أن نقله هذا دقيق .

كما يعتمد الآمدى فى الأبكار – أيضا – على أن القول بالجسمية يفضى إلى المحال، من حيث إن الجسم مركب من الأجزاء أو الجواهر الفردة ، وكل منها يصح قيام الصفات به من العلم وغيره ، وهذا يفضى إلى تعدد الآلهة والقدماء حقيقة ، أو إلى عدم اتصافه تعالى بتلك الصفات ؛ لأن كل جزء ليس أولى من الآخر ؛ ولان المتحد لا يقوم بالمتعدد(٦). وهذه حجة استخدمها الرازى قبله أيضا، وهى تقوم على أساس غير مسلم به؛ وهو أن البنية ليست شرطا فى الشاهد للاتصاف بالصفات المذكورة(٧) ، كما أنها تعتمد على نظرية الجوهر والعرض وقد انتقدها الآمدى فى (غاية المرام) كما سيأتى ، ولذا نجده فى هذا الكتاب الأخير يعرض عن هذه الحجة أيضا ، ويكتفى فى إبطال الجسمية بإبطال الجوهرية كما فعل الغزالى فى الاقتصاد(٨) : « فإنه متى انتفى أعم الشيئين انتفى الأخص قطعا »(٩) .

---

(١) انظر : الابكار ١ / ١٤٤ب، وغاية المرام ٧٣ب-١٧٤ .

(٢) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٤٦ – ٢٤٨ .

(٣) انظر : التمهيد للباقلانى ٢٣,٤٢، ١٥٢ والشامل للجوينى ١ /٥٧ -٥٩ واصول الدين للبغدادى ٣٥، ٥٠ وتاسيس التقديس ص ٢٢ وشرح الأصول الخمسة ٢١٩- ٢٢٠ .

(٤) انظر : الموافقة ١ / ٥٠ وما بعدها ٢ /٢٥٦ – ٢٥٩ وقارنه بما فى المآخذ ٢٣ب ، ٢٤أ وغاية المرام ١٧٢

(٥) الموافقة ١ / ٥٥ .

(٦) انظر : الابكار ١ /١٤٣ب ، ١١٤أ.

(٧) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٤٨ .

(٨) الاقتصاد ص٢٦ .

(٩) غاية المرام ٧٣ب وهذا احد ادلته فى الابكار ايضا ، انظر : ١ /٤٤أ، ب.

ويبدو أنه يطلق الجوهر على جزء الجسم المادى مطلقا ، ولاشك أن كل جسم مادى له أجزاء سواء قلنا بنظرية الجوهر الفرد أم لم نقل ، ومصطلح الجوهر موجود حتى عند منكرى نظرية الجوهر الفرد كابن سينا مثلا(١)، والآمدى فى «المآخذ» يستعرض معانى الجوهر وينفيها عن الله؛ لأنها من خصائص الموجود المتحيز المتصف بالصفات المتغيرة ، أى الكائن المادى ، إلا معنى واحداً هو «الموجود لا فى موضوع» فهو سلب محض ومعناه أنه ليس كالصفة أو العرض الذى يحتاج إلى محل يقومه، وهذا متحقق — من حيث المعنى — فى البارى جل وعلا؛ لاستغنائه عن كل شيء. وهو فى «غاية المرام» يقبل هذا المعنى الأخير وإن كان يعارض فى تخصيص سلب الموضوع بحقيقة الجوهر ، كما يقبل قول من قالوا : إنه تعالى جوهر لا كالجواهر ، ويقول : إنه تسليم بالمطلوب ؛ من حيث إنهم نفوا كل المعانى المادية للفظ الجوهر ، فلم يبق إلا حرصهم على أنه تعالى ذات وموجود وهذا حق لا مرية فيه . غير أنه يقول لهم : إن إطلاق الأسماء على البارى تعالى يتوقف على الإذن الشرعى ولا يكفى فيه التجويز العقلى(٢).

ولكن إذا كان الآمدى يرى بطلان الجوهرية ، فما أدلته على ذلك ؟

يعتمد الآمدى فى «غاية المرام» على حجتين لإبطال الجوهرية ؛ أولاهما : أنه لو كان البارى جوهراً لكان إما واجبًا بذاته أو ممكنًا ، أو ممتنعًا ، لا جائز أن يكون ممتنعا وإلالما وجد ، ولا ممكنا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته كسائر الممكنات ، ولا واجبًا بذاته وإلا لجاز أن نتساءل ولماذا يختص هو بالوجوب دون سائر الجواهر المتحيزة(٣)؟ .

والثانية أنه لو كان جوهرا لم يكن القول بكونه مرجّحا لغيره من الجواهر بأولى من العكس(٤) ، فثبت أنه تعالى ليس بجوهر ، وأنه مخالف بحقيقته لسائر الجواهر . أما إن كان مراد مثبتى الجوهر تأكيد الوجود والذاتية والاستغناء، مع اعترافهم بأنه لا مثل له ، وأنه مخالف بحقيقته لسائر الجواهر فهذا المعنى مسلم لهم ، ويقتصر الخلاف على جواز

---

(١) انظر : رسالة الحدود له حيث يعرف الجوهر ص٨٨، وانظر : النجاة ١٠٢-١٠٤ حيث ينقد نظرية الجوهر والعرض .

(٢) انظر : ص ١٨٢-١٨٣ غاية المرام .

(٣) انظر : ص ١٨٢ غاية المرام ، والأبكار ١ / ١٤٤ أ، ب.

(٤) انظر : ص ١٨٣ غاية المرام، والأبكار ١ /١٤٢ أ، ب.

إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى كما سبق بيانه. أما الوهم القائل بأن ماليس بجسم ولاجوهر ولا عرض فهو غير موجود فقد سبق الرد عليه .

ينبغى أن أذكر أخيرا أن الآمدى يعتمد على حجج أخرى لإبطال الجوهرية لاتختلف عما سبق ، وهو مسبوق فى استخدام الحجتين السابقتين بغيره من المتكلمين كالجوينى والرازى(١)، ولكنه لم يتعرض للحجج النقلية التى اعتمد عليها الرازى(٢) ؛ من نحو قوله تعالى ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ... ﴾(٣) وهو ينسب القول بالجوهرية إلى الفلاسفة – وان كان يستثنى منهم ابن سينا – وإلى النصارى (٤)، وهو يتابع فى ذلك الباقلانى والجوينى والشهرستانى وغيرهم ، وقد قال بالجوهرية بعض مجسمة المسلمين ومنهم الكرامية كما نفاها بعض فلاسفة المسلمين ، غير ابن سينا ، كالكندى(٥).

والآمدى فى معرض نفى الجسمية يتعرض لإبطال أن يكون سبحانه وتعالى عرضا وهى قوله شنيعة نسبت إلى بعض الكرامية (٦)، ولذا نجد بعض المتكلمين يهتمون بالرد عليها كعبد الجبار(فى شرح الأصول الخمسة)(٧) والجوينى فى (الشامل)(٨) والغزالى (فى الاقتصاد)(٩) فيقول : إن معنى العرض ما يحتاج إلى المكان المقوم أو مالا بقاء له، ولكن الله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه ولا يتطرق إليه العدم أزلا ولا أبداً ، فوصفه بالعرضية محال(١٠).

ولعل أقوى حجة عقلية فى تنزيه البارى سبحانه عن الجسمية والجوهرية وما يتصل بهما من العرضية وغيرها هى التمسك بمبدأ التفرقة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهى أجدى من هذه الحجج ذات التقسيمات الجدلية ، وإن كانت الحجة الثانية

---

(١) انظر : ١٨٣-١٨٥ من غاية المرام والتعليقات عليها .
(٢) انظر : غاية المرام ل ٧٠ب والأبكار ١/١٤٢ا
(٣) انظر : معالم أصول الدين ٢٩، ٣٠ وأساس التقديس ١٦ – ٤٥، والآية هى رقم ٣٨ من سورة محمد ﷺ
(٤) الأبكار ١/١٤٢ا
(٥) انظر ١٨٢ غاية المرام وما هنالك من تعليقات .
(٦) انظر الفرق بين الفرق ٢١٢ – ٢١٤.
(٧) ص ٢٣٠-٢٣٢.
(٨) ص ١/٦٨.
(٩) ص ٢٦، وانظر إلجام العوام له حيث يصرح بنفى الجسمية وكل لوازمها .
(١٠) انظر : غاية المرام ١٨٦ .

فيما سبق ترتبط بهذا المبدأ ، كما أن الرد على توهم المجسمة، بأن كل ما ليس جسما ولا جوهرا ولا عرضا لا يكون إلا عدما، يجسد المبدأ نفسه بصورة واضحة أيضاً؛ فالله تعالى مخالف لسائر الموجودات الحادثة، في ذاته وصفاته وأفعاله ، فلا محل لقياسه عليها ، أو لمماثلته لها ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾(١) .

على أن الآمدى لا يكتفى فى التنزيه بإبطال الجسمية ، بل يتتبع سائر لوازمها بالإبطال ، تحقيقا للتنزيه وإبطالا للتشبيه، وهذا هو ما دعاه إلى الإلحاح فى تأويل الصفات الخبرية .

* * *

(١) الآية ١١ من سورة الشورى.

٤- تأويل الصفات الخبرية

الصفات الخبرية هي تلك الصفات الإيجابية الواردة فى الكتاب والسنة ، وليست داخلة فى السبعة التى قال بها الأشاعرة ، وليس عليها دليل عقلى وراء النص ، بل قد يتوهم من إثباتها – بحسب ظواهرها – تشبيه الله تعالى بالمخلوقات ذوات الجرم والأبعاض والأنفعالات والتغيرات، وذلك كالوجه واليدين والعينين والرضا والغضب ونحوها .

وقد ذكرت فيما سبق أن الأشاعرة المتأخرين – البغدادى ومن جاء بعده – اتجهو إلى تأويل هذه النصوص بمعانى أخر تعود إلى الصفات السبع ، فالوجه هو الذات، والعين هى البصر ، واليد هى القدرة . . الخ ، ونفوا أن تكون صفات قديمة لله عز وجل حتى مع نفى المماثلة ، كما قال المتقدمون منهم : له يد لا كالأيدى وعين لا كالأعين ووجه لا كالوجوه . . ونحو ذلك. وقد كان الآمدى واحداً من هؤلاء المتأخرين الذين منعوا أن تكون هذه الأمور صفات قديمة لله– تعالى، وصرفوها عن المعنى الظاهر – ولو مع قيد عدم المماثلة – إلى معانى أخر تليق فى نظرهم بالله– سبحانه ، المنزه عن أى شبه بالمخلوقين(١) .

وقد اختار الآمدى هذا الموقف مع علمه بمخالفته الشيوخ الأوائل من مؤسسى المذهب ، فهو يقول – بعد إثباته الصفات السبع – : « ومن الأصحاب من زاد على هذا، وأثبت العلم بوجوب صفات زائدة على ما أثبتناه ، وذلك مثل البقاء والوجه والعينين واليدين ، ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى أثبت له نورا وجنبا وقدما ، والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا . وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها . »(٢)

والأصحاب هنا هم الأشعرى والباقلانى وطبقتهما كما سبق بيانه(٣)، قال الشيخ الأشعرى : « وإن الله مستوٍ على عرشه كما قال :﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾، وإن

---

(١) انظر : ص ١٥٧–٢٠٠ من غاية المرام، والأبكار ١/١١٣أ - ١٢٠أ.

(٢) انظر : غاية المرام ٥٨ب .

(٣) راجع ما سبق عن تطور النزعة التنزيهية لدى الأشاعرة فى بداية هذا الفصل .

له وجهًا كما قال :﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ ، وإن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ خلقت بيدى ﴾ ، وكما قال :﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾، وإن له عينين بلا كيف كما قال : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ . . »(١).

أما الباقلانى فقد ثار الجدل حول قوله بالصفات الخبرية(٢) ، حتى نشرت نسخة أخرى لكتاب التمهيد فى بيروت، فتأكد قوله بهذه الصفات الخبرية من اليدين والعينين ونحوها صفات قائمة بالله سبحانه بلا كيف ولا تمثيل(٣)، ثم كان البغدادى وبعده الإسفرائينى ثم إمام الحرمين هم أوائل القائلين بتأويلها إلى معانٍ أخر كما سبق ذكره .

وقد ذكرت البغدادى كبداية لهذا التطور ، وإن كان ابن تيمية يذكر أن أبا بكر فورك – وهو من طبقة الباقلانى ، وتوفى سنة ٤٠٤ هـ – بين هؤلاء المؤولة المتأثرين بالجهمية والمعتزلة ، ويشير إلى كتاب له اسمه (التأويلات) – ويبدو أنه يقصد كتابه (مشكل الحديث وبيانه) – ويشبهه بتأسيس التقديس للرازى ، ولكن يبدو أنها كانت بداية محدودة لم تقنع ابن تيمية أن يجعله على رأس هذا الاتجاه فركز فى مواضع عديدة من كتبه على إمام الحرمين الجوينى (٤)، والحق أن الجوينى لم يكتف بالتأويل بل أوجبه ودعا إليه ، وقال إن التوقف عن التأويل بعد إحالة المعنى الظاهر لا يخلو من أخطار(٥).

ولكن لهذا الاتجاه الأخير – وإن كان يمثل تطورا لدى الأشاعرة ، ويعتبر اقترابا من الاعتزال– أصلا فى نشأة المذهب كما ذكرت من قبل ، وهو تأويل الشيخ الأشعرى والباقلانى من بعده لكل ما يشعر بحلول الحوادث فى ذاته– تعالى – متابعة لابن كلاب(٦)، وذلك كالرضا والغضب والحب والكره ونحوها مما يستلزم التغير النفسانى ، وهو جانب من الصفات الخبرية أوله المعتزلة وابن كلاب والأشاعرة، وتمسك بإثباته الماتريدية والسلفيون كصفات أزلية(٧)، قائمة بذاته تعالى . وكل ما فى الأمر أن

---

(١) الإبانة (طبعة الهند) ص ٨ . (٢) انظر : التمهيد (ط مصر) ٢٦٤ –٢٦٦ والموافقة ٢ / ١٠، ١١ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٠٨ .

(٤) انظر : نشأة الفكر ١ / ٢٨٢، ٢٨٣ ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠ والموافقة ٢ / ١١ .

(٥) انظر : الإرشاد ٤١، ٤٢ .

(٦) انظر : ما سبق فى أوائل هذا الفصل، وانظر : ايضا الأشعرى ابو الحسن ١٩٧ ، ١٩٨ ، والتمهيد ص٤٨ . (٧) انظر : بحر الكلام ٧٣ والأشعرى أبو الحسن ١٩٧ – ٢٠٠ والموافقة ٢ / ١٢٦ وما بعدها .

المتأخرين تمسكوا بالأصل الكلابى المذكور وهو نفى كل ما يستلزم الحدوث أو مشابهة المخلوقين عن الله عز وجل ، وصرفه إلى معانى أخرى تليق به ، ووسعوا من دائرة تطبيقه بحيث يشمل التغيرات النفسانية كالمتقدمين منهم ، وسائر الصفات الخبرية التى توهم بظاهرها التبعيض والجسمية أو التغير المادى، مما كان يقبله أسلافهم ، فتأولوها ونزهوا الله تعالى عن معانيها الظاهرة .

ويظهر من كلام الآمدى أن الذى دفعه إلى هذا الموقف سببان :

الأول : اعتقاده أن قبول المعنى الظاهر لهذه النصوص يفضى إلى التجسيم والتشبيه، أو هو على حد تعبيره : « . . انخراط فى سلك نظام التجسيم ، ودخول فى طرف دائرة التشبيه ، وسنبين ما فى ذلك من الضلال ، وفى طيه من المحال، إن شاء الله . بل الواجب أن يقال : ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(١) » أى أنها عنده من لوازم الجسمية لا تنفك عنها، فيجب تنزيه الله سبحانه عن تلك المعانى الظاهرة ، تمسكا بمبدأ التفرقة الفاصلة بين عالمى الغيب والشهادة . .

الثانى : أنها مجرد نصوص نقلية قابلة للتأويل محتملة له ، فدلالتها غير قطعية ، « فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول (٢) . » وهى مع ذلك محتملة لمعانى عدة : « فإن قيل بأن مادلت عليه هذه الظواهر وأثبتناه من الصفات ليس على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا ، بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم . فهذا – وإن كان فى نفسه جائزا – لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعى دليلا قطعيا ، وهذه الظواهر، وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات، فقد أمكن حملها على غيرها أيضا، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، ومالا قطع فيه من الصفات لا يصح إثباته للذات »(٣).

ومن الواضح أن الآمدى هنا يطبق منهجه فى عدم الاستدلال بالسمع على المسائل

---

(١) ل ٥٩ ا غاية المرام – ص ١٣٨ من النسخة المطبوعة ، وانظر : رد ابن تيمية على هذه الفكرة فى نقض المنطق ص ٤ .
(٢) غاية المرام ص ١٣٦ .
(٣) نفسه ١٥٩ ، ب ص ١٣٨ من النسخة المطبوعة .

العقيدية التى يتطلب فيها اليقين ويتوقف عليها ثبوت صحة النبوة وصدق النبى وهما أساس الدليل النقلى .

ويتبين من النص السابق أيضا أن الآمدى– رغم وقوفه موقفاً معتدلا من رأى السلف فى إمرار هذه النصوص كما وردت، مع نفى المماثلة بين الله وخلقه (١) من حيث المبدأ – لا يقبل هو شخصياً القول بمضمون هذه النصوص حتى مع نفى الكيف والمماثلة؛ لأنها فى نظره ظنية الدلالة ، فلا تثبت بها الصفات الإلهية . وهذا قد يختلف عما يحكيه ابن تيمية عن الآمدى فى قوله : « وأما أبو المعالى وأتباعه فهؤلاء خالفوا الأشعرى وقدماء أصحابه فى الصفات الخبرية فلم يثبتوها ، لكن منهم من نفاها فتأول الاستواء بالاستيلاء وهذا أول قولى أبى المعالى ، ومنهم من توقف فى نفيها وإثباتها كالرازى والآمدى ، وآخر قولى أبى المعالى المنع من التأويل . »(٢) وإذا كان الآمدى يتوقف فعلا فيما وراء الصفات السبع ، ولا يمنع من جواز وجود صفات غيرها من الناحية النظرية ، فهو قد جزم بشأن الاستواء وغيره من الصفات الخبرية بالتأويل، ورفض اعتبارها صفات حتى مع اشتراط عدم المماثلة بين يد ويد واستواء واستواء، معتمدا على السبب الأخير من السببين السابقين .

ثم يأخذ الآمدى فى تأويل هذه النصوص السمعية؛ فاليدان : القدرة ، والعين: الحفظ والرعاية ، والوجه : الذات ومجموع الصفات ، والنور : الهداية ، والكشف عن الساق : ظهور أهوال القيامة ، والاستواء : التسخير والتصرف ، والنزول : تنزل اللطف والرحمة . إلى غير ذلك من المعانى التى يراها أليق بكمال الله – سبحانه من الظواهرالتى تدل عليها هذه العبارات (٣) .

وقد بينت فى التعليقات التفصيلية على هذه النصوص أنه لا يكاد يخرج عما عرف عن المتأخرين من أصحابه وأن تفسيره لأكثر هذه النصوص يختلف عما قرره الشيخ الأشعرى نفسه فى « اللمع والإبانة » ، وما نقله عن ابن كلاب فى « المقالات »(٤)، ولكنى أشير هنا إلى أنه أيضا لا يكاد يختلف مع تأويل المعتزلة لهذه النصوص نفسها ، كما نجده

(١) انظر : منهاج السنة ٢ / ١٢٥ وما بعدها ، وغاية المرام ١٣٤-١٤٣ .

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠ .

(٣) انظر : ص ١٣٩-١٤٣ من غاية المرام وهوامشها ، والأبكار ١١٥ا – ١٢٠ا. (٤) السابق .

عند عبد الجبار فى « شرح الأصول الخمسة » ، الذى يوردها كشبه تعلق بها المشبهة من القائلين بالجسمية . مما يدل على اقتراب المذهبين واتفاقهما أخيرا حول هذه المسألة ، كما لاحظه ابن تيمية بحق فيما نقلناه عنه(١).

وأعتقد أن الآمدى كان على حق فى تأويل بعض هذه النصوص ، فهى فى لسان العرب أظهر فى مثل هذه المعانى وأقرب ، كتأويله كشف الساق باشتداد الهول(٢) ، وتقليب القلب بين الأصابع بالتصرف والتدبير(٣) ، والنور بالهداية(٤)، والتفريط فى الجنب بالتقصير فى الطاعة(٥) ، ولذا فقد وافقه – أو وافق هو – عليها بعض المفسرين الأثريين كابن كثير ، وبعض المحدثين كالبيهقى ، وبعض الشيوخ المثبتين للصفات الخبرية كالشيخ الأشعرى والنسفى الماتريدى(٦) بل يحكى الغزالى بعض هذه التأويلات عن أحمد بن حنبل نفسه ، كتأويل حديث التقليب بين الأصابع(٧).

ولقد كان الآمدى ذكيا ، إذ ختم حديثه عن هذه النصوص بقوله : « وليس تأويل هذه الظواهر وحملها على هذه المحامل بمستبعد، كما حمل قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ وقوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ﴾ على معنى الحفظ والرعاية ، وكما حمل قوله – عز وجل – على ما أخبر به نبيه – عليه السلام – (من أتانى ماشيا أتيت إليه هرولة) على معنى التطول والإنعام ، فإن لم يُقل بالتأويل ثَمَّ وجب ألا يقال به ههنا، وإن قيل به ههنا وجب أن يقال به ثَمَّ(٨) ؛ إذ لا فرق بين الصورتين، ولا فاصل بين الحالتين »(٩). والحقيقة أن المعية فى الآيتين أولت بالعلم ، وحكى ذلك ابن تيمية نفسه عن شيخ السلفية أحمد بن حنبل(١٠) ، كما فسر البيهقى الحديث الثانى بسرعة المغفرة والإجابة(١١).

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) انظر : غاية المرام ل ٦٠ أ= ص١٤١ من المطبوعة .

(٣) انظر : الأبكار ١١٦ أ، ب .

(٤) انظر :غاية المرام ٦٠ أ = ص١٤٠ من النسخة المطبوعة .

(٥) السابق : ص ١٢٩ وهوامشها .

(٦) انظر : غاية المرام ص١٣٤–١٤٣، والتعليقات عليها .

(٧) انظر : إلجام العوام ضمن مجموعة القصور العوالى ٢٤١–٢٤٢.

(٨) وقد سبقه إلى هذا الإلزام الجوينى فى الإرشاد ص ٤٠ .

(٩) غاية المرام ل ٦١ أ = ص١٤٣ من النسخة المطبوعة .

(١٠) انظر : الفرقان لابن تيمية ١٠٧ – ١٠٩.

(١١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٣١، ٤٣٢.

ولكن يبقى بعد هذا أن هناك تأويلات يمكن مناقشتها ، ولا تبدو متعينة ، ولا راجحة، كتأويل قدم الجبار بمن سبق فى علمه تعالى استحقاقهم للنار(١) ، والاستواء بالتسخير والاقتدار(٢) ، والنزول بالتلطف والإقبال(٣) ، فإنها قد تحتمل معانى أخر . بل إن تفسير العينين بالرعاية ، واليدين بالقوة ، والوجه بالذات مع الصفات ، كل أولئك يمكن مقابلته ومعارضته بتأويلات أخرى(٤)، وليس فى روح النص نفسه – كما فى النصوص التى ذكرتها قبل ذلك – ما يوجب هذا التأويل أو يهدى إليه . فكان الأسلم التفويض وعدم الخوض فى تأويلها ، مادمنا ننزه الله سبحانه عن مشابهة المخلوق، ونصفه بما وصف به نفسه دون كيف أو تمثيل . وإذا كان البعض يعتبر هذا ضربا من التأويل أيضا، فهو على كل حال أحزم وأسلم من الإسراف فى التأويل، الذى ما جلب غير ضعف العقيدة والاستهانة بالشريعة ، كما يقول ابن رشد(٥) . وقد عدل إلى هذا الموقف كثير ممن أسرفوا على أنفسهم فى التأويل كالرازى والجوينى(٦) ، ويسعنا فى هذا ما وسع السلف الذين ملأوا الأرض علماً وحضارة وخيرا(٧) .

ولو صح ما يدعيه الآمدى من أنه لا يجد فرقا بين ما اتفق على تأويله وما اختلف فى تأويله من النصوص، فإنه أحرى أن يدفع العلماء إلى وضع قانون للتأويل، تصان به هيبة الشريعة وحرمة نصوصها، بدلا من ترك الأمر للأهواء والميول المذهبية، أو للثقافات المختلفة، أو للترجيح الشخصى(٨) ، وهو أمر استشعر الغزالى ضرورته، ودعا إليه فى كتابه (إلجام العوام)(٩) ، وحاول ابن رشد إنجازه أو الإسهام فى تحقيقه فى خاتمة كتابه (مناهج الأدلة)(١٠) ، وسعى إليه ابن تيمية وتلاميذه فقدموا قدرا من التوضيح لفكرة التأويل ومدى خطورتها(١١) . ولا تزال هذه المسألة تنتظر جهوداً مخلصة من الفكر الإسلامى المعاصر.

---

(١) انظر : ص١٤١ غاية المرام . (٢) السابق . (٣) انظر : ص ١٤٢ غاية المرام .
(٤) انظر : مثلا إلجام العوام ٢١–٢٣ .
(٥) انظر : الأشعرى ابو الحسن ١٩٩ – ٢٠٠ ومناهج الأدلة ١٧٣–١٨٥ .
(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٢٠ وشرح الطحاوية ١٤٥، ١٤٦ والعقيدة النظامية ص١٦ وطبقات السبكى ٣/١٦٣، ٢٦٤ ونقض المنطق ٢١–٢٦ والموافقة ٢/١١– ١٢ .
(٧) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦، ٣٧ .
(٨) انظر : مثلا : اضطراب النسفى الماتريدى بين التأويل لبعض الصفات الخبرية كالمجىء ، والنزول والاستواء والقدم، والإثبات لبعضها الآخر كاليد والنفس – بحر الكلام ١٩–٢٦، ٦٣–٦٤ .
(٩) انظر ص ٣٩ وما بعدها (طبعة المنيرية) . (١٠) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٤٨ وما بعدها .
(١١) انظر : الموافقة ١/٤– ١١ ونقض المنطق ٣–١٢ وشرح الطحاويه ١٣٢– ١٣٧ .

٥- عدم حلول الحوادث بذاته تعالى

أ- ظهور المشكلة وموقف المتكلمين منها :

يربط الآمدى هذه المسألة بمسألة « الجسمية » إذ يقول فى ختام حديثه عن الأخيرة : « فإذاً قد ثبت أن البارى - تعالى - ليس بجوهر ولا عرض ، ولا محدث بل أبدى لم يزل وسرمدى لا يزال ، وهو مع ذلك لا تحله الحوادث ولا تقوم به الكائنات(١) » .

ويبدأ الآمدى دراسته لهذه المسألة فى « الأبكار » بتحديد محل النزاع وهو « الموجودات الحادثة بعد العدم » ثم يضيف مباشرة : « وهذا ما أجمع العقلاء على نفيه عن الله تعالى سوى المجوس والكرامية »(٢) . وقد حكى المتكلمون قبله عن الكرامية قولهم بحلول الحوادث بذاته تعالى(٣) ، وقد فصل الآمدى فى هذا المقام مقالتهم فى « غاية المرام » و« الأبكار »(٤)، أما المجوس فسيتحدث عن مقالتهم فى إطار خلق العالم وأفعال واجب الوجود، وأنه لا فاعل إلا الله تعالى(٥) . أما ادعاؤه إجماع العقلاء على ذلك - غير هذين الفريقين - ففيه نظر ؛ إذ قد عرف عن اليهود وتصورهم لله ما يستلزم قيام الحوادث بذاته(٦) . بل إن ابن تيمية يقول فى الموافقة : « وهذا القول بقيام الحوادث هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقى وابن مالك الحضرمى وعلى بن سهم وأتباعهم، وطوائف من متقدمى أهل الكلام والفقه ، كأبى معاذ التُّومنِّى وزهير الأثرى وداود الأصبهانى وغيرهم ، كما ذكره الأشعرى فى المقالات(٧) » ويذكر فى موضع آخر أنه قول أبى البركات صاحب المعتبر (٨) ، بل يصل إلى أن يقول : « بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك . »(٩) وهو يشبه فى هذا الرازى الذى ألزم به الجميع(١٠) .

---

(١) غاية المرام ١٧٤أ = ص١٨٦-١٨٧ من غاية المرام .

(٢) الأبكار ١ / ١٤٦أ .

(٣) انظر : نهاية الأقدام ١٠٣، ١١٤ والفرق بين الفرق ٢٠٢- ٢١٩ والإرشاد ٤٤- ٤٦ .
وانظر : أيضا نشأة الفكر د/ النشار ١/٦١٩- ٦٤١.

(٤) انظر : ص ١٨٠ غاية المرام، والأبكار ١/٢٥٨ب، ٢٦٠ب.

(٥) انظر : ص ٢٠٦ غاية المرام ، والأبكار ١/٢٢٥أ - ٢٢٨ ب وانظر: أيضا التمهيد ٦٨، ٨٥ ونهاية الأقدام ٦٥-٦٧، ٦٩.

(٦) انظر : الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٤٨ - ٢٦٨.

(٧) الموافقة ٢/٩٣ .

(٨) السابق ٢/١١٤ .

(٩) السابق ٢/١٧٨، وانظر ١٨٤، ١٨٥ .

(١٠) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٢٦ .

ولقد ظل المسلمون لا يعرفون هذه البدعة ، فلما ظهرت تصدى لها المتكلمون من جميع الفرق ، وهذه حقيقة تاريخية سجلها ابن تيمية أيضاً « ولم ينطق أحد من سلف الأمة وائمتها فى حق الله تعلى بذلك نفيا ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم أو جوهر أو ليس بجوهر أو متحيز أو ليس بمتحيز أو فى جهة أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لاتقوم به ونحو ذلك، كل هذه اقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث لم يتكلم السلف والأئمة فيها(١) » .

وهذا نص هام يدل على أن ابن تيمية نفسه فى قوله بحلول الحواداث بذاته -تعالى- يخالف السلف، و(يتكلم) فيما أعرضوا عنه ، مما احدثه أهل الكلام المحدث ، وهى إحدى المسائل التى تفلت فيها مذهب السلف من قبضته العنيدة الجبارة ، وإن كان هو يحاول تبرير ذلك بقوله : « وقد يقع فى محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته، وإن كان المطلِق لها لا يستجيز إطلاقها فى غير هذا المقام »(٢) ، ولكن يبدو أن هذه الفكرة فى ذهنه أعمق من مجرد المشاكلة مع أسلوب النفاة ، ويرى أستاذنا الدكتور النشار أنه ذهب إلى قوله هذا متأثرا بالكرامية(٣) ، الذين أورثوه أشياء أخرى .

أما الأشاعرة فقد تصدوا للكرامية ومقالتها المنافية للتنزيه فى نظرهم ، « وشغلت المجادلات بين الاثنين المجامع الإسلامية جميعا ، وملأت هذه المجادلات كتب الأشعرى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى والآمدى . »(٤) كما يقول أستاذنا الدكتور النشار.

وقد أشرت من قبل إلى أن الأشاعرة ورثوا هذا الأصل التنزيهى عن ابن كلاب الذى وافق فيه المعتزلة هو والحارث المحاسبى أيضا ، كما روى ابن تيمية(٥). ويقول ابن القيم فى (اجتماع الجيوش) عن ابن كلاب :« هو أول من عرف عنه إنكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب -تعالى. »(٦) وقد أنكر من أجله قدم صفات الأفعال .

---

(١) الموافقة ١/١٤٤، ١٤٥. (٢) الموافقة ١/١٤٥.

(٣) انظر : نشأة الفكر ١/٢٨٩ - ٢٩٣، ٦٣٧، ٦٤٠ وانظر : ايضا ابن تيمية السلفى ١٣٣، ١٣٤.

(٤) نشأة الفكر ١/٦٣٩ . (٥) السابق : ١ / ٢٨٩ .

(٦) اجتماع الجيوش صفحة ١٣٥

وهنا ينبغى أن أشير إلى أن المرحوم الأستاذ الزركان كان يرى أن فى القول بحدوث صفات الأفعال ما يفضى إلى القول بحلول الحوادث بذاته تعالى(١) ، والحق أن القول بحدوث صفات الأفعال كان توقيا لفكرة حلول الحوادث بذاته – سبحانه . ، فلو كان الخلق ، والرزق، والإحياء ، والإماتة صفات قديمة قائمة بالذات ، وهى مع ذلك مرتبطة بالحوادث المتجددة، لربما أفضى ذلك إلى حلول الحوادث بذات الله ، ولذا ذهب القوم – ابن كلاب والمعتزلة ثم الأشاعرة من بعدهم – إلى القول بأن هذه الأمور من أفعاله تعالى لا من صفات ذاته ، ولما كانوا يرون أن الفعل هو نفس المفعول ، ففى حالة الخلق ليس هناك إلا الخالق والمخلوق، الأول قديم والثانى حادث، وليس هناك ثالث – كما قالت الماتريدية مثلا إن هناك خالقًا ومخلوقًا وتخليقا – ومن ثم فإنه لا يأتى الإلزام المذكور ، ولا يتجدد فى الذات شيء ، وإنما تتجدد الحادثات نفسها وتعلقات القدرة الإلهية بها(٢) فحسب .

ب- موقف الآمدى :

وقد جرى الأشعرية جميعا على هذا الأصل إلى أن جاء الرازى فأكده فى بعض كتبه(٣) ، وإن صرح فى البعض الآخر بأن القول بحلول الحوادث يلزم الطوائف جميعا بما فيهم الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة(٤)، وحكى الآمدى عنه ذلك فى المآخذ ، ولكنه أبرز أدلة المانعين(٥) ، ثم حرص هو بعده أن يتصدى لهذه المقالة التى تورط فيها الإمام ، ومال بها نحو الكرامية خصومه الألداء(٦) ، وتمسك الآمدى بفكرة الأشاعرة : إن التغير فى التعلقات والمتعلّقات لايعنى تغيرا فى الذات، ولا فى صفة من الصفات القائمة بها ، حتى يلزم مثل هذا . أما الشبهة التى عرضت للرازى، ووقع من أجلها فى قول أبى الحسين البصرى :« العلم يتغير بتغير المعلوم »(٧) ، فقد سبق الجواب عنها بأن العلم

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٦ .

(٢) انظر : نشأة الفكر ٢٨٨- ٢٩٣ وشرح العقائد النسفية ٣٠٨ -٣٢٤ ونهاية الأقدام للشهرستانى ص ١١٥ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٧ .

(٤) المصدر السابق ٢٢٦ .

(٥) انظر المآخذ ل ٣١ب ، ٣٢أ.

(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٨٨ والموافقة ٢ /٦٥ وابن تيمية السلفى ١٤١ ، ١٤٢، والأبكار ١/ ١٤٥ب – ١٥٠أ.

(٧) انظر : المآخذ ٣٢ أ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٨ .

الإلهى سابق على وجود المعلومات نفسها ، وهو لا يخضع للزمان فلا يتغير بتغيره ، وإنما تتغير المعلومات فقط(١).

وأما شبهة الكرامية : عند حدوث المسموعات والمبصرات فهل يعلمها أم لا؛ لاسبيل إلى الثانى لاستحالته ، فإذا علمها ثبت تجدد الإدراك فى ذاته، وإلا كانت هى قديمة لامحالة – فالآمدى يرى أنها دعوى بلا دليل وتحكم مرذول ؛ فإن لنا أن نقول : إن الإدراك قديم ، والمتجدد هو تعلقه بالمدرَك فقط عند حصوله ، فإن السمع والبصر صفتان قديمتان ولكن شرط تعلقهما بالمدركات هو وجود هذه المدركات بالفعل ، فإذا وجدت تعلقا بها . أى أنه يريد أن يقول إن قسمتهم التى ساقوها غير حاصرة، فهناك قسم ثالث ، وهو أن تكون المدركات حادثة والإدراك قديما ، والمتجدد هو المدرك والتعلق به فقط ، وهذا التعلق هو مجرد نسبة وإضافة بين الصفة ومتعلقاتها كما سبق ، فهو لا يمثل حدوث شىء حقيقى الوجود فى الذات الإلهية ، وليس للكرامية أن يستنكروا هذا منا . وقد قالوا بأن كل ما يحدث فى ذات الله يبقى ولا يفنى ، فإذا جاز الاتصاف بالإدراك مع عدم المدرَك فلا فرق بين أن يكون قد سبق له وجود ثم عدم – حسب قولهم – أو لم يسبق له وجود من قبل كما هو قولنا(٢).

ويهتم ابن تيمية بدعوى الرازى المشار إليها آنفاً ، ويقف عليها جزءا كبيرا من كتابة (الموافقة)(٣)، ويتعقب فيه ردود الآمدى على الرازى ، وردود غيره من الأشاعرة – كالجوينى – على الكرامية وينقضها(٤). ويقول عن رد الآمدى المشار إليه فيما سبق : «إنه لافرق بين تجدد النسب وحدوث الحوادث إلا من حيث اللفظ، وأن الدليل الذى يتمسك به الآمدى نفسه على بطلان حلول الحوادث بذات الله يمكن إجراؤه فى هذه النسب المتجددة والإضافات ، فلماذا يقبلها؟»(٥) ويحاول الاستدلال على أن ما الزم به الرازى الجمهور هو قيام أمور وجودية حادثة بالذات، ما دام يرى المبصرات ويسمع المسموعات بعد وجودها ولم يكن يراها من قبل(٦). وقد بينت وجهة نظر الآمدى بهذا الصدد ، لكن الأستاذ الهراس فى دراسته عن «ابن تيمية السلفى» يعقب على إلزامه هذا

(١) راجع ما سبق فى صفة العلم، و ١٩٢من غاية المرام . (٢) انظر : غاية المرام ١٩٢..١٩٣ .
(٣) انظر : ٢ / ٤١ وما بعدها من الموافقة ؛ (٤) السابق ٢ / ٩٤ وما بعدها وخاصة ص ١٢٦.
(٥) الموافقة ٢ / ١٢٦ (٦) انظر الموافقة ٢ /١٢٧ وما بعدها .

للآمدى بأنه ينبنى على أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن لا فرق بين الموجود والوجودى والمعدوم والعدمى ، ولعل خصوم ابن تيمية لا يسلمون له بذلك(١) . وأعتقد أن حسم هذه المسألة لا يتم الا بالتمسك بعدم قياس الغائب على الشاهد، والتفطن دائما إلى أن فكرة الزمان الإنسانية لا يمكن أن تنطبق على البارى تعالى ، فذاته أزلية دائمة غير زمانية ، فكذا صفاته وأفعاله أيضا ، فلا يمكن وصفها بالحدوث كالموجودات الزمانية(٢). أما كيف تخترق هذه الأفعال – مع هذا – حدود الزمان والمكان ، أو كيف تتعلق هذه الصفات بالموجودات المتمكنة المتزمنة ، فهذا سر الخلق الإلهى الذى لا يمكن لابن تيمية ولا للمتكلمين الإحاطة به ، أو معرفة كنهه؛ ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ﴾(٣).

لكن ابن تيمية يتمسك بما يحكيه عن أحمدبن حنبل « لم يزل الله متكلما إذا شاء . . الخ »(٤) ، وبرأيه هو فى التسلسل التعاقبى للآثار وعدم تناهيه ؛ بحيث يكون جنسه لا أول له وكل شخص منه حادثا ، وهذا أصله فى حلول الحوادث فى ذاته تعالى ، وأنه لا يستلزم حدوثه عز وجل ، بل هو مظهر كماله وقدرته وحياته الكاملة(٥) ، وينتهى منه إلى قوله بقدم « جنس الصفات والأفعال الإلهية مع حدوث آحادها طبقًا لإرادته تعالى واختياره ، وهو يمثل حجر الزاوية فى آرائه فى الصفات . . ويتخذه أساسا للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من قدم الله تعالى بصفاته ، وما جاءت به النصوص من إرادته تعالى للمحدثات ، وعلمه بالمتجددات ، وسماعه لما يحدث من الأصوات . . ومن كونه يتكلم بحرف وينادى عباده تعالى بصوت ، إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته تعالى من السمع ، فضلا عن دلالة العقل الذى يحكم بأن من يقدر على هذه الأمور بإرادته واختياره أكمل ممن لا يقدر عليها بإرادته واختياره »(٦) .

ولكن هذا الرأى الذى بنى عليه نظريته لا يبدو بيّناً بنفسه لواحد من أقرب الناس صلة

(١) ابن تيمية السلفى ١٤٢، ١٤٣. (٢) انظر : شرح الطحاوية ٣٩٨.
(٣) الآية ٥٦ من سورة الكهف ، وانظر : فى هذا مقدمة مناهج الأدلة ٤٥– ٥٠ وشرح الطحاوية ٦٢–٦٤.
(٤) انظر : الموافقة ٢/١٥٥ وما بعدها.
(٥) السابق ٢/١١٥ وما بعدها وابن تيمية السلفى ١٤٠ – ١٤٣. (٦) ابن تيمية السلفى ١٣٦، ١٣٧.

بفكر ابن تيمية ، فيتساءل كيف تكون الجملة أو الجنس قديما أزليا ، مع أن كل أفراده حادثة بعد العدم ؟ وهل يمكن لعقولنا أن تتخيل هذا التسلسل التعاقبى فى جانب الماضى إلى غير نهاية ؟(١) ويبدى عدم رضاه عن غلو ابن تيمية فى هذه المسألة ومتابعته للكرامية فيها ، وإن كان ينبه على الفرق بينه وبينهم من حيث يقولون بأن للحادث فى ذاته ابتداء ، وأنه لا يقبل العدم بعد حصوله فيها ، بينما يرى هو أن الله تعالى لم يزل فاعلا خالقا بإرادته واختياره ، فكمالاته قديمة بالجنس لا أول لها ، وإن كان كل فرد من أفرادها حادثا(٢) .

أما الآمدى فإنه كعادته ينقد أدلة المتكلمين على بطلان قيام الحوادث بذاته – تعالى – أولاً :

(١) بادئا بدليل الأشاعرة المشهور : لو جاز قيام الحوادث بذاته لاستحال خلوه عنها، وما استحال خلوه من الحوادث حادث ، وذلك محال عليه تعالى . وقد اعتمد عليه الجوينى فى الإرشاد(٣) ، والغزالى فى الاقتصاد(٤) . ولكن الآمدى يرى أنه ضعيف جدا، وذلك لاستناده إلى عدة قضايا خاطئة أو مشكوك فيها ؛ كقولهم؛ كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث وهذه يمكن الشك فيها(٥) ، ولئن سلمت فلا يلزم من كونه تعالى قابلا للحوادث الا يخلو عنها ، إلا على أساس قاعدة أنه لا يخلو عن الاتصاف بالشىء أو ضده التى قال بها الأشعرى ، وقد سبق إبطالها بأن الضدين قد يرتفعان ، كما أنه لا يلزم من حدوث شىء أن يكون ضده حادثا مثله(٦) . وقد سبق للرازى ان انتقد هذا الدليل من بعض هذه الوجوه(٧) ، ونقل ذلك عنه ابن تيمية وزاد عليه(٨)، وربطه بفكرة الجوهر والعرض التى يرى فسادها(٩)، ويبدو الآمدى متأثرا فى نقده هذا برفضه لفكرة الجوهر والعرض .

---

(١) هو الأستاذ الهراس فى كتاب ابن تيمية السلفى ٥٠، ١٣٧ .

(٢) السابق ١٣٤ . (٣) ص ٤٥ . (٤) ص ٨٦ .

(٥) غاية المرام ٧٤ ا، ويتفق الآمدى فى تشكيكه فى هذه القاعدة مع ابن رشد (المناهج ١٤١-١٤٤) ويلتقى معهما ابن تيمية (الموافقة ٢ /٩٧، ٩٨) وابن ابى العز (شرح الطحاوية ٦٦ – ٧٤) .

(٦) انظر : الأبكار ١ /٤٦ب وص ١٨٧-١٨٨ من غاية المرام .

(٧) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٧ . (٨) انظر : الموافقة ٢ /٩٤ – ١٠٠ ، ١١٥، ١١٦ .

(٩) السابق ٢ /١٠٥ – ١٠٦ .

(٢) ثم يعرض الآمدى للدليل القائل : لو حلت الحوادث بذاته – تعالى – لكان متغيرا والتغير يحوج إلى مغير ومرجح ، والله منزه عن ذلك . وقد اعتمد عليه الشهرستانى قبله(١) ثم جاء الرازى فأنكره واعتبره مصادرة على المطلوب؛ لأنه يشبه القول : لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث فلا معنى للتغير إلا هذا(٢) .

ويرى الآمدى أنه دليل غير حاسم ، إذ قد يتمسك الخصم بأن المرجح لهذه التغيرات هو الذات نفسها ، فلم يلزم الاحتياج إلى الغير، وهو المجمع على تنزيهه – تعالى – عنه(٣) .

جـ – استدلاله الخاص :

وبعد أن نقد الآمدى حجج أصحابه على هذه المسألة وضعّفها جميعا(٤) ، اختار هو الاعتماد على قاعدة الكمال :

لو جاز قيام الحوادث به ، فعند اتصافه بها هل أفاد كمالا لم يكن فيه ، أو نقصا ، أولا نقص ولا كمال ؟ لا سبيل إلى القول بالأخير ، فإن وجود الشيء فى ذاته أشرف من عدمه ، فإذا وجد شيء لشيء وهو فى نفس الوقت لا يسبب له نقصا ولا يفوت عليه كمالا آخر ، فلا محالة أن اتصافه به أولى من اتصافه بعدمه . كما لا سبيل إلى الأول ؛ لأنها لو أوجبت له كمالا للزم قدم هذا الكمال ضرورة ألا يكون البارى ناقصا قبل حصوله . فلم يبق إلا أن تفيده نقصا، وهذا ظاهر البطلان ؛ إذ البارى لا يكون مشروفا ولا ناقصا بالنسبة إلى المخلوق كما سبق بيانه(٥) .

وقد سبق للرازى أن اعتمد على هذه الحجة فى بعض كتبه ولكنه عاد فضعفها وأعرض عنها فى البعض الآخر(٦) ، كما انتقدها ابن تيمية بأنه من الممكن أن يقال : إن ما اقتضت الحكمة حدوثه فى الذات فى وقت معين لم يكن عدمه قبل ذلك نقصا ، بل الكمال وجوده إذا اقتضت الحكمة وجوده ، وعدمه إذا اقتضت عدمه ، كما فى الأفعال

---

(١) انظر نهاية الإقدام ١١٥ ، ١١٦ . (٢) انظر الموافقة ٢ / ١٠٠ .

(٣) انظر غاية المرام ٧٤ ب –٧٥ أ والأبكار ١ /١٤٧ . (٤) انظر : الأبكار ١ /١٤٧ ب – ١٥٠أ .

(٥) انظر : عرضه لها فى غاية المرام ١٩١– ١٩٢، وفى الأبكار ١ /١٤٨ أ، ب.

(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٧ والمآخذ ل ١٣٢ والموافقة ٢ /٩٤، ٩٥.

المنفصلة . أو إن الكمال هو جنس الأفعال الحادثة، فلا يلزم أن يكون كل حادث منها كمالا حتى يستحق القدم . ثم إن الحوادث يستحيل قدمها ، ولا توجد إلا متعاقبة ، وما استحال وجوده فى القدم لا يكون عدمه نقصا . إلى وجوه أخرى ينتقد بها هذه الدلالة(١) .

وربما أمكن الدفاع عن حجة الآمدى ضد هجوم ابن تيمية ، ولكنه فى نظرى جهد ليس له ما يبرره، وخير منه التمسك بالتفرقة بين الله وخلقه ، وأنه سبحانه فوق مقولتى الزمان والمكان ، إنه -تعالى- متصف بكمالاته منذ الأزل ، وهو فى الوقت نفسه فعال لما يريد ، كل يوم هو فى شأن ، لايشغله شأن عن شأن (يدبر الأمر يفصل الآيات(٢)) . أما تحديد كيفية الارتباط بين العلى المتعالى وبين الموجودات الكائنة الفاسدة ، بين الأزلى والمتزمن ، بين المطلق والمحدود ، فهو دخول فى سر الخلق الإلهى بل فى سر الذات نفسها، ولا شك أن الكلام عن قدم الأفعال الإلهية وحدوثها ، وعن حلول الحوادث فى ذاته وعدمه ، وإن كان الهدف منه عند النفاة هو التنزيه ، وعند المثبتين تأكيد الفعالية الإلهية والخلق المستمر ، هو فى نفس الوقت خضوع للمعايير الإنسانية - وبخاصة فكرة الزمان - وقياس للغائب على الشاهد، وهو سبب الكثير من المشكلات الكلامية، وتنكب لطريق النظر الصحيح فى الأمور الإلهية؛ (تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا)(٣) .

* * *

---

(١) انظر : الموافقة ١١٤، ١١٥، ١٧٨- ١٨٥

(٢) جزء من الآية ٢ من سورة الرعد .

(٣) روى هذا الحديث الطبرانى فى الأوسط ، والبيهقى فى الشعب ، و غيرهما ، وفى إسناده نظر ، ولكن تعدد الروايات واجتماعهايقوّيه ، والمعنى صحيح كما - قال السخاوى -. انظر تعليقات رشيد رضا على رسالة التوحيد ص ٤٨ .

٦- نفى الزمانية عنه تعالى

ليس معنى ما سبق أن الآمدى قد أغفل التفرقة بين الله وخلقه من حيث الزمان ، فهو يعقد فصلا فى الأبكار لهذه المسألة (وجود الرب تعالى ليس فى زمان)(١) وينقل فيه اتفاق العلماء على ذلك ، غير أنه يضيف ملاحظة ذكية : «وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز والمكان»(٢).

وقد سبق للكندى أن ربط بين الزمان والجسمية «فالزمان زمان الجسم أى مدة وجوده»(٣) ، كما ربط ابن حزم بين الزمان والحركة؛ «لأن البارى تعالى ليس فى زمان ولا له مدة ، لأن الزمان إنما هو حركة كل ذى الزمان ، وانتقاله من مكان إلى مكان ، أو مدة بقائه ساكنا فى مكان واحد ، والبارى تعالى ليس متحركا ولاساكنا ولا شك أنه ليس فى زمان ولا له مدة(٤)».

وقد اختتم الآمدى هذا المبحث فى «المآخذ» بكلمة تروى عن الإمام عَلِيٍّ فى جواب من سأله : أين الله؟ فقال : من أَيَّنَ الأيْنَ لا يقال له أين(٥).

ويستدل الآمدى على نفى الزمانية عنه تعالى بأن الزمان لا يمكن أن يكون قديما لقيام الدليل على حدوث كل ما سوى الله تعالى ، فإن كان حادثا وقلنا بأن الله تعالى زمانى ، لزم حدوثه. أما إن قيل بجواز وجود البارى تعالى دونه، فهو المطلوب ، ويثبت أن وجود البارى ليس بزمانى(٦). وسيتبين هذا ويتأكد بتعريفه للزمان فى الفصل التالى .

ثم يقول الآمدى : نعم غايته أنه يصدق عليه أنه مقارن للزمان فى وقتنا، وذلك لا يوجب كونه زمانيا ، كما أن وجوده فى الآن مقارن لوجود المكان ، وليس وجوده مكانيا(٧) .

وقد حكى الرازى اعتراف (المشبهة) بأن الزمان حادث ، وأن الله تعالى يوجد دونه، وهو يحاول إلزامهم بمثله فى المكان أيضا(٨) . وقد سبق للشهرستانى أيضاً أن

(١) انظر : الأبكار ١/١٥٤ ب ، ١٥٥أ.　　(٢) السابق ١/١٥٤ ب .
(٣) انظر : الكندى وفلسفته ٦٢ وانظر أيضا : رسائل الكندى الفلسفية ١/١١٧.
(٤) الفصل ١/١٨.　　(٥) المآخذ ل ٢٥ب .　　(٦) انظر : الأبكار ١/١٥٥أ.
(٧) انظر : السابق ١/١٥٥أ.　　(٨) أساس التقديس ١٠، ١١.

استخدم هذا الإلزام نفسه (١).

وكل ما يؤخذ على الآمدى أنه لم يستخدم هذه القاعدة التنزيهية فيما يتعلق بأفعال الله أو حلول الحوادث بذاته ؛ فكما أن ذاته غير زمانية فكذلك صفاته وأفعاله فوق الزمان، ولعل هذا كان أجدى عليه مما ساقه من دليل قابل للأخذ والرد فيما سبق .

* * *

(١) انظر : نهاية الأقدام ١١٢.

٧- تنزيهه تعالى عن المكانية
(مسألة الجهة)

إذا لم يكن بين المسلمين من قال بأن وجود الله - تعالى - زمانى ، فقد اختلفوا حول كونه فى المكان ، وحول استوائه على العرش ، وكونه فى جهة السماء أو فى جهة فوق :

أ- فبدأ المعتزلة بنفى الجهة والمكانية عن الله ، لأن كونه عدلا لا يتم إلا بالغنى المطلق، ومن ذلك استغناؤه عن الجهة والمكان وسائر لوازم الجسمية. أما الاستواء فهو الاستيلاء والغلبة ، والعرش نفسه قد يؤول بالملك(١) . وقد تقول المعتزلة إنه تعالى ليس فى مكان ، أو إنه فى كل مكان ، ومعنى ذلك تنزيه ذاته عن المكان ، وأن علمه وتدبيره محيط بكل الأمكنة ، كما يفيده قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم ﴾، كما نقل ذلك عنهم الأشعرى فى مقالاته(٢). ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه، وآخرين(٣) من خصومهم، يتهمونهم بما يشبه الحلول والكون فى جميع الأمكنة ، حتى الحشوش والأخلية . وهى فى الحق تهمة جائرة، لا تتفق مع منهج المعتزلة وموقفهم العام ، ولا مع ما يحكيه عنهم هؤلاء الخصوم أنفسهم .

ولو كان المعتزلة يقولون بأنه تعالى فى كل مكان بذاته، لما احتاجوا إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء فقط، كما ينقله عنهم الأشعرى وغيره(٤) .

ب- أما الماتريدية فقد أنكروا الجهة والمكانية، وأولوا النصوص المتعلقة بذلك كالاستواء وغيره بما لا يخرج عن تأويلات المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة(٥) ، وإن كان الماتريدى نفسه - مع نفيه للجهة والمكانية عن الله تعالى - يتحرج من تأويل الآيات المتعلقة بذلك(٦) .

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ٢١٣- ٢٣٢ والإبانة للأشعرى ص ٤٣، والمغنى ٤/ ٧ - ١١ ، ٨٣ - ٩٩ ومقدمة مناهج الادلة ٧٤، ٧٦ ومقالات الإسلاميين ١/ ٢١٦- ٢١٨ .

(٢) ١/ ٢١٧ - ٢١٨ والآية هى رقم ٤ من سورة الحديد .

(٣) انظر : الإبانة ٤٣-٤٤ وبحر الكلام للنسفى الماتريدى ص ٢٦ ، ومقدمة مناهج الادلة ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ .

(٤) انظر : الإبانة ص ٤٣ واجتماع الجيوش ٨٢، ١٤٦ .

(٥) انظر : بحر الكلام ص ٢٦، ٢٩ .

(٦) انظر : كتاب التوحيد للماتريدى ٣٢ ب وما بعدها وخاصة ٣٥ب .

جـ- وأما الشيعة الإمامية فقد نفى المتأخرون منهم الجهة والمكان عن الله -سبحانه(١) ، وهذا طبيعى بعد اختلاط الاعتزال بالتشيع ، ولكن من غالوا ومالوا إلى التجسيم قد لا يتفقون معهم ، وقد قال الطوسى .. وهو شيعى معتدل : «جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى فى جهة»(٢) ونقل الآمدى عن بعض هؤلاء الغلاة قوله بالمكان والاستواء الحقيقى(٣) ، كما نقل الأشعرى عن الهشامية منهم – أتباع هشام بن الحكم : «أنه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش»(٤) ونسب البغدادى إلى الهشامية أيضاً القول بأنه تعالى فى مكان مخصوص مماسٍ له(٥) ، وهى نقول تحتاج الى تمحيص .

د- وأما الصوفية فقد حكى الكلاباذى تنزيههم لله تعالى عن الجهة والمكان(٦) ، وروى القشيرى عن أبى بكر بن فورك – المتكلم الأشعرى – عن أبى عثمان المغربى الصوفى : «كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبى ، فكتبت إلى أصحابنا بمكة أنى أسلمت الآن إسلاما جديدا»(٧) .

ولكن ابن القيم فى «اجتماع الجيوش» يتهم القشيرى بالخروج عما عليه أئمة التصوف من إثبات الجهة والفوقية ، وشكك فيما حكاه القشيرى عن ذى النون ، وروى ابن القيم عن شيوخ القوم نصوصا عديدة فى إثباتها(٨) .

ويبدو أن الصوفية كسائر الطوائف الكبار فيهم المثبتة المتمسكون بالنصوص القائلة هو فى السماء وعلى العرش مع عدم المماثلة أو التشبيه ، وفيهم المؤولة النفاة للجهة والمكانية الحاملون لهذه النصوص على معانى أخرى ، ويمثل هؤلاء القشيرى والكلاباذى، وكلا الاتجاهين موجود فى أهل السنة ، فمن تمسك بالسلفية مال إلى الأول ، ومن تأثر بالكلام نزع إلى الثانى .

وقد قرر ابن عربى أن الاستواء على العرش لا يعنى أبدا ظرفية المكان(٩) .

---

(١) انظر : عقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر ص ١٣ .
(٢) شرح الطوسى للمحصل ص ١١٤ .
(٣) انظر : الأبكار ٢/٢٥٦ ب .
(٤) المقالات ١/١٠٢ .
(٥) أصول الدين ٨٦ .
(٦) التعرف ص ٣٤ .
(٧) الرسالة القشيرية ، وانظر الأبكار ١/١٥٠.
(٨) انظر اجتماع الجيوش ١٣٠ - ١٣٥ .
(٩) انظر الفتوحات ٢/٦٩٢.

هـ – ومن الطبيعى أن ينفى الفلاسفة الإسلاميون كل ما يتعلق بالمكان والجهة وسائر لوازم الجسمية عن الله تعالى(١) ، إلا أن ابن رشد مال فى (مناهج الأدلة) إلى التفرقة بين الجهة والمكانية ، ومال إلى إثبات الأولى ونفى الثانية ، ورأى الا تناقض فى هذين القولين ، فإنه لامكان وراء العالم ، والخلاء لا وجود له ، والله موجود ولكنه ليس بجسم، فهو عند نهاية العالم ، ولكن لامكان يحتويه . ولذا فقد أوصى بعدم تأويل النصوص الدالة على الجهة وأنه تعالى فى السماء حفظا لعقائد العامة ، ولأن العلماء يمكنهم فهمها على النحو الذى بينه. وينتقد أستاذنا الدكتور قاسم موقفه هذا ، ويرى أن من المشقة البالغة – حتى على العلماء – تصور موجود غير جسمى فى جهة معينة(٢) .

ويبدو أن ابن حزم قد سبق ابن رشد إلى هذا الرأى؛ فإنه مع إنكاره أن يكون الله تعالى فى مكان يذكر أن العرش هو منتهى الخلق ونهاية العالم ، وأن الله مستوٍ على العرش(٣) ، إذن فهو يثبت الجهة وينفى المكان . والجديد عند ابن رشد أنه يؤيد ذلك بأفكار أرسطية ويراه أحفظ لعقائد الجمهور ؛ لأن أكثر الناس لا يمكنهم تصور موجود ليس خارج العالم ولا داخله ، ولا مكان له ولا جهة ، فهذا عندهم هو المعدوم بعينه(٤) .

و– ولكن طوائف من المسلمين قالت بالجهة ، وأن كونه تعالى فيها ككون الأجسام – كما يحكى الآمدى – ويعد منهم الكرامية، الذين قالوا : إنه مماس للعرش وإنه يئط من تحته . وقال بعضهم إنه يفضل على العرش بأربعة أصابع من كل جانب. وقد شبه الآمدى مقالتهم هذه بما ذهبت إليه اليهود كما سبق ذكره . وذكر منهم أيضا مشبهة الحشوية ؛ مضر ، وكهمس ، والهجيمى ، الذين قالوا إنه تعالى يعانق المخلصين من المسلمين. وآخرين ممن قال بأنه تعالى محاذ للعرش من غير مماسة . ثم اختلفوا فقال بعضهم إن بينه وبينه مسافة متناهية، وقال آخرون بل غير متناهية(٥) . ولكن هؤلاء

---

(١) انظر المقصد الاسنى ص ١٠٥ والإشارات ٣/ ٤٣٦ .

(٢) انظر : مناهج الادلة ص ١٧٦ – ١٨٥ ومقدمته ص ٧٩ – ٨١ . (٣) الفصل ٢/ ٩٨ ، ١٢٥.

(٤) انظر : مناهج الأدلة ١٧٦– ١٨٠ ، وقد اورد ابن القيم كلام ابن رشد ليستدل على أن الحكماء والفلاسفة اثبتوا العلو والجهة، انظر : اجتماع الجيوش ١٥٩–١٦١.

(٥) انظر : الابكار ١ / ١٥٠ أ ، ب وغاية المرام ل ٧٦ب = ١٩٣ من النسخة المطبوعة .

الحشوية جميعا اتفقوا على أنه فى الجهة وأنها جهة الفوق(١) .

ز- وقد تمسك الحنابلة بالاستواء على العرش والفوقية وأنه تعالى فى السماء دون تأويل، ونعوا على من قال إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه . ونصر ذلك ابن تيمية وتلاميذه(٢) ، ولكنه قال فى (الواسطية) : « وكل هذا الكلام الذى ذكره الله، من أنه فوق العرش وأنه معنا، حق على حقيقته ، لايحتاج إلى تحريف ، ولكن يصان عن الظنون الكاذبة ، مثل أن يظن أن ظاهر قوله فى السماء أن السماء تقله أو تظله ، وهذا باطل بإجماع أهل العلم والإيمان »(٣) . وذكر مثله فى (التدمرية) أيضا(٤) .

وهذا هو مذهب السلف ، إثبات العلو والفوقية والاستواء، وسائر ما جاء فى القرآن وصحيح السنة، دون صرفها إلى معانى أخرى، مما يقول به المتكلمون من الاستيلاء وغيره ، ولكن مع عدم المماثلة بين الله وخلقه(٥) .

وقد نقل الأشعرى فى المقالات عن ابن كلاب « إن البارى لم يزل ولا مكان ولا زمان، وانه على مالم يزل عليه ، وإنه مستو على عرشه كما قال، وإنه فوق كل شىء »(٦) .

وقال به هو أيضا فى الإبانة(٧) ، وقد نقل ابن القيم عن عدة كتب للأشعرى مثل قوله فى الإبانة ، ولكن بدون تصريح بلفظ الجهة أو المكان، مع إثبات كل ما جاء من الاستواء والعلو والفوقية ونحوها . بل إنه ليروى أيضاً عن الأشعرى ما قاله ابن كلاب : « إن الله لم يزل لا فى مكان وهو اليوم لا فى مكان »(٨) . وهذا ما تؤكده مئات النصوص التى نقلها ابن القيم عن أئمة السلف ومتقدمى الأشاعرة ، غير أنه يصرح أحيانا بلفظ الجهة ، وإن كان ينفى المكان(٩) . ويستغل فى ذلك تفرقة ابن رشد بينهما ، وأعتقد أنه لم يرد فى النصوص الشرعية كلمة (الجهة) ولا كلمة (المكان) ، وحتى إذا كان لفظ (الفوقية) يستلزمهما فيجب الاقتصار عليه، كما هو دأب السلف فى مثل هذه المواطن(١٠) .

---

(١) انظر : غاية المرام ١٩٣-١٩٥ .

(٢) انظر : نقض المنطق ١١٩ -١٢١ وشرح الطحاوية ١٥٧ -١٦٣ واجتماع الجيوش الإسلامية ١٣٥ وما بعدها

(٣) الواسطية ١٦ ، ١٧ . (٤) الرسالة التدمرية ٥٢ ، ٥٦ .

(٥) مقدمة المناهج ٣٦ ، ٣٧ والأسماء والصفات ٤٠٥ ، ٤٣٣ . (٦) المقالات ١/٣٢٥

(٧) ص ٤٢ - ٤٧ . (٨) اجتماع الجيوش ١٤٤ ، ١٤٥

(٩) السابق ١٢٦ ، ١٦١ -١٦٣ . (١٠) انظر : إلجام العوام ١٣ - ٢٤ .

ولقد غلا بعض الحنابلة فى الإثبات حتى جنحوا إلى التشبيه والحسية ، وأكدوا العلو والاستواء حتى كاد يشبه التمكن الحقيقى ، وهذا خطأ منهم ، ولكن لا ينبغى نسبته إلى جميع الحنابلة أو إلى مذهب السلف(١) ، والآمدى ينسب فى (غاية المرام) إلى الحشوية : « .. فى الجهة ليس ككون شيء من الحادثات »(٢) . ونسب مثل ذلك أيضا إلى بعض المشبهة فى الأبكار(٣) ، ولعله بهذا يشير إلى الحنابلة ، أما تسميته إياهم بالحشوية(٤) فربما كان ذلك من آثار صراعهم معه ، ولا يختلف هذا عن موقف السلف إلا فى التصريح بلفظ الجهة، وهو مع القيد المذكور ينفى عنهم التشبيه أو التجسيم أو المكانية الحقيقية ، ويبقى الخلاف بينهم وبين من نفى الجهة والمكان مطلقا خلافا لفظيا ، وهى فكرة قالها الغزالى من قبل(٥)

والآمدى نفسه يصرح بهذا فى (غاية المرام) : «فإن لم يكن متحيزاً ، ولاهو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع فى مسامتة الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ فقط »(٦) كما قال فى الأبكار : « وإن كان فى الجهة لا ككون الأجسام ، فالنزاع آيل للفظ دون المعنى ، والآمر فى الإطلاق متوقف على ورود الشرع . »(٧) ويلاحظ أن كلمة الآمدى « ولا هو واقع فى مسامتة الغايات والنهايات » تعنى رفض تأويل الجهة بمثل ما يقوله ابن رشد وابن حزم ويميل إليه ابن القيم من وجوده تعالى عند حافة العالم .

جـ- أما الأشاعرة فقد بدأوا بإثبات الاستواء والعلو والفوقية دون كيف أو تمثيل ، ولكن دون تأويل أيضا كما سبق نقله عن الأشعرى . وتابعه فى ذلك أصحابه وتلاميذه، وتلاميذ أصحابه أيضا كالباقلانى ، الذى أثبت الاستواء أيضا وعارض تأويله بالاستيلاء والملك(٨) ، وإن كان ينفى المكانية صراحة عن الله تعالى ، وربما كان التصريح بنفيها هو الفرق الوحيد بينه وبين شيخه الأشعرى الذى وافق السلف، وحكى قول أصحاب الحديث

---

(١) انظر : نقض المنطق ١٣٥ وما بعدها . (٢) غاية المرام ١٧٢ . (٣) الأبكار ١ / ١٥٠ أ ، ب .

(٤) ومثله فى هذا الجوينى فى الإرشاد ٣٩ ، ٤٠ وقد سبق للمعتزلة أن سموا أهل السنة جميعا بالحشوية -انظر مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٩٦

(٥) إلجام العوام ص ٤٧ . (٦) غاية المرام ٧٧ ب . (٧) الأبكار ١ / ١٥١ أ .

(٨) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ١٤٦ ، ١٤٧ ، وفخر الدين الرازى وآرؤه ٢٥٣ ، والتمهيد ١٤٩ .

وأهل السنة فى المقالات، ثم قال : «وبكل ماذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب»(١) . وهو يتفق فيه مع ابن كلاب كما سبق بيانه أيضاً .

ولكن هل اقتصر الباقلانى على عدم تأويل الاستواء ونفى المكانية ؟

إن الآمدى ينسب إليه القول بنفى الجهة أيضا إلا إذا قيدت بعدم التحيز(٢) . وإذا صح هذا فالباقلانى لايقبل لفظ المكان ولا لفظ الجهة ، وإنما يقر الاستواء والفوقية والعلو لورود النص بها ، شريطة أن ينفى عنها كل معانى التحيز والتمكن بمكان مخصوص إذ هى من لوازم الجسمية ، ولعلنا نجد من مؤلفاته المفقودة ما يعين على تحديد أكثر لموقفه .

أما من بعد الباقلانى فقد جنحوا إلى نفى الجهة والمكان صراحة وإلى تأويل الاستواء ، واقتربوا بهذا من المعتزلة الذين قالوا بذلك من قبل ، ولعل أول من عرف عنه تأويل الاستواء ونفى الجهة من الأشاعرة هو الأستاذ أبو بكر بن فورك – توفى سنة ٤٠٤ هـ ، أى بعد وفاة الباقلانى بعام واحد– وقد روى القشيرى عنه ذلك فى الرسالة كما سبق ، ويذكر الرازى أن ابن فورك تصدى لمحمد ابن الهيصم فى دعواه الجهة والاستقرار على العرش ، وقامت بينهما مناظرة حول هذا مما يدلنا على سر عنايته بهذه المسألة ، واتجاهه إلى مزيد من التنزيه لمقاومة النزعة التجسيمية ، فضلا عن تأثره بأبى عثمان المغربى الصوفى(٣) ، وقد عبر هو عن اتجاهه هذا فى كتابه (مشكل الحديث وبيانه)(٤)

ثم جاء من بعده أبو إسحاق الإسفرائينى – المتوفى سنة ٤١٨ هـ – الذى روى عنه تلميذه الإمام أبو المظفر – توفى سنة ٤٧١ هـ– فى (التبصير فى الدين)(٥) نفى المكانية لأنها، تعنى النهاية والتحديد وهما محالان على الله ، ويؤول الاستواء بالاستيلاء والعرش بالملك كما سبق نقله عن المعتزلة . ثم جاء البغدادى أبو منصور – توفى سنة ٤٢٩ هـ– الذى رفض الجهة والمكان ، وأول العرش بمثل ما أوله الاسفرائينى، واستدل مثله على نفى المكانية والجهة بنفى الحدود والنهاية عن الله ، ومثله الجوينى فى «الإرشاد» الذى ادعى أن «مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات»

(١) المقالات ١/٣٢٥ . (٢) الأبكار ١/ ١٥٠أ .

(٣) انظر : تأسيس التقديس ٧٦ – ٩٨ ونهاية الاقدام ١٠٩ – ١١٤، وما مر فى ص ٣٤٨ .

(٤) ص ٤٥ – ٥٠ . (٥) ص ١٠٠ .

وهو يستدل على ذلك بفكرتى التحيز والتخصص ، وبالتناهى والاجتماع والافتراق ، ويؤول الاستواء بالاستيلاء ومعانى أخرى ، ولكنه لا يؤول العرش نفسه ، كما فعل البغدادى والإسفرائينى، وهو يضيف إلى ذلك رفض التوقف الذى عرف عن السلف عن تحديد معنى الاستواء ولايكتفى من خصمه بإحالة المعنى الظاهر للاستواء حتى يتجاوزه إلى معنى يليق به تعالى كالاستيلاء وغيره. وهذا لعمرى معارضه صريحة لموقف السلف الذى عبر عنه مالك فى كلمته المشهورة ، ولكن الآمدى كما سبق ذكره لم يذهب إلى هذا الحد[١] . ولعل من نسبوا إلى الجوينى أنه أول أشعرى وافق المعتزلة على رأيهم فى نفى الجهة قصدوا إلى هذا[٢] .

وقد جرى الغزالى على نهج أستاذه إلا أنه لا يسرف فى مسألة التأويل ؛ إذ كان يقيده بقيود ويحرمه على العامة كما أشرت من قبل[٣] ، وتابعهما الشهرستانى فى ذلك، وزاد بأن ربط بين فكرة الجهة وفكرة حلول الحوادث بذاته تعالى ، ولو أن الآمدى ينتقده فى هذا الربط لانه يرى ألا تلازم بينهما[٤] ، ثم جاء الرازى فتابع أسلافه الأشاعرة فى نفى الجهة والمكانية وتأويل النصوص المتعلقة بذلك ، واستدل على ذلك بالعديد من الأدلة[٥] غير أنه عاد فالتزم موقف السلف أخريات حياته وتوقف عن التأويل وأجرى هذه النصوص على ظواهرها مع التمسك بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ .

ثم جاء الآمدى فجرى على رأى هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة ، وقد ذكرت من قبل تأويله للاستواء بالاستيلاء والتصرف ، وإن كان يبقى لفظ العرش على ظاهره ، ويقول إن إيثاره بالذكر لما أنه أعظم مخلوقات الله تعالى ، هذا ولم يعرف عن الآمدى أى تغير أو تعديل فى موقفه كالرازى أو الجوينى مثلا، غير أن الآمدى يمتاز على ذلك :

(أ) بموقفه المتسامح من القائلين بالجهة بالمفهوم الذى لا يستلزم الجسمية ولا التحيز

---

(١) الإرشاد ٣٩-٤٢ .
(٢) انظر : مثلا مناهج الأدلة ص ١٧٦ .
(٣) انظر : الاقتصاد ٣٢-٣٧ وإلجام العوام ٢٥، ٢٦ .
(٤) انظر : نهاية الأقدام ١٠٥-١١١ وص ٧٧ من غاية المرام .
(٥) انظر : تأسيس التقديس ٥٦- ٩٦ ، والأربعين ١٠٧ - ١١٥ ، وفخر الدين الرازى وآراؤه ٢٥٥- ٢٦٢، والمآخذ ١٢٥أ ، ب .

وهو يشبه في هذا إلى حد كبير الإمام الغزالي الذي رأى أن التأويل مع كونه حقًا للعلماء فهو ليس بضروري ولا واجب ، متى نفينا المعنى الظاهر الموجب للتشبيه والجسمية(١) .

(ب) وبطريقة استدلاله على هذه المسألة، حيث يعتمد على بطلان التحيز والجوهرية بالنسبة له تعالى ، فقد عرض الآمدي للطرق التي استعملها الأصحاب قبله لإبطال الجهة وانتقدها جميعا(٢) .

ومع هذا فإنا نجده في الأبكار يعتمد على حجة قريبة مما أنكره على أصحابه(٣) ، ولكن يبدو أن الآمدي بعد مزيد من التأمل أعرض عنها وعدل في (غاية المرام) إلى دليل آخر ربما كان أوضح منها وأكثر بساطة يقوم على فكرة التحيز يقول فيه :

لو كان الباري في جهة فإما أن يكون متحيزا بها أولا : فإن لم يكن متحيزاً بها فمعناه أنه ليس بذي مكان ولا هو متحيز في جهة معينة ، ولا بأس بذلك إلا من ناحية إطلاق لفظ الجهة فقط، والأمر فيه يسير ، وإن كان متحيزا بها كان جوهرا أو مشاركا للجوهر في بعض خصائصه، وقدسبق إبطال ذلك. ثم يستدل بعد ذلك ، على أن التحيز(٤) من خصائص الجواهر .

ويختم الآمدي بحثه لهذه المسألة بمناقشة فكرة الكرامية(٥) ؛ التي نراها تتردد عند ابن تيمية وتلاميذه ، بل عند ابن رشد أيضا : لو لم يكن في جهة لما كان خارج العالم ولا داخله ، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول ولا متصور ، فيجب كونه في جهة. ثم يشير إلى محاولة بعض الأصحاب -وهو الشهرستاني- التخلص منها بكونها مصادرة على المطلوب، قائلا : إن الإنصاف يقضي بأنها ليست كذلك . وهو بذلك يحترم الفكرة ويتصدى لمناقشتها بما نجده عند الغزالي وابن تومرت(٦) والرازي من قبله ؛ من أن حكم الخيال غير مقبول في مثل هذا الشأن ، فما دام البرهان القاطع قد أثبت شيئا فيجب قبوله

---

(١) انظر : الاقتصاد ص ٣٣ وإلجام العوام ١٣- ٢٤. (٢) انظر : الأبكار ١ / ١٥٠أ ، ب وما بعدها .

(٣) انظر : الأبكار ١ /١٥١أ . (٤) انظر : غاية المرام ل ٧٧ ب .

(٥) انظرها والإجابة عنها بقريب مما هنا عند الرازي في تاسيس التقديس ٧٦-٩٨ ، والاربعين ١١٣-١١٥، وعند الشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٠٩ - ١١٤ ، والغزالي في الاقتصاد ٣١ - ٣٥ ، والبغدادي في الفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢٠٨ ، وانظر الأبكار ١ /١٥٢ ب ١٥٣أ .

(٦) انظر : تاريخ فلسفة الاسلام د/ هويدي ١ /٢٦٩.

ولو عجزنا عن تخيله ، وإلا لما أمكن القول بوجود الصفات غير المحسوسه كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها لعدم حصولها فى الخيال وامتناع وقوعها فى المثال(١) .

ويضيف الآمدى إلى ذلك شيئا من التوضيح ، إن أردتم بالاتصال بين ذات الله والعالم قيام أحدهما بذات الآخر ، فنحن نقول إن البارى والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار ، ولكن ذلك لا يوجب كون كل منهما فى جهة ، اللهم إلا إذا صح قبولهما جميعا للكون فيها . وليس قولكم هذا إلا «كما لو قال القائل : وجود شيء ليس هو بعالم ولا جاهل محال . فيقال : إنما هو محال فيما هو قابل لهما، وكذا فى كل ما هو قابل لأحد نقيضين، فإن خلوه عنهما محال . أما إن وجد مالا يقبلهما أصلا فخلوه عنهما ليس بمحال(٢) .

أما الأدلة النقلية التى يتمسك بها مثبتو الجهة كالآيات والأحاديث المتضمنة للفوقية والاستواء والنزول وكونه تعالى فى السماء ، فإن الآمدى – كما هو دأبه – يقول عنها فى غاية المرام : «إنها ظواهر ظنية، ولا يسوغ استعمالها فى المسائل القطعية ، فلهذا آثرنا الإعراض عنها ، ولم نشغل الزمن بإيرادها(٣) . » ويرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى هذا ضربا من الهروب ، ولكنه فى الأبكار يورد(٤) كثيرا من النصوص القرآنية والنبوية ويؤولها تفصيلا بما لا يخرج عمن سبقوه من الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية(٥) .

والآن . . هل لنا أن نقول : إن الإيمان بعلوه تعالى عن سائر خلقه، واستوائه على عرشه، دون تكييف ذلك أو محاولة للبحث عن كنهه ، أيسر للعقل المؤمن ممن شبهوا العرش بكرسى الملك، أو من أولوه بمعانى الغلبة والسيطرة ؟ فالله تعالى هو المقوم للعرش ، وليس العرش هو المقوم له(٦) . وما دام الله– تعالى– مخالفًا للمخلوقات فى ذاته وصفاته وأفعاله، فيجب تنزيهه عن خصائصها من الحاجة إلى المكان أو الزمان، ونحوها من صفات الموجودات الكائنة بعد العدم والمنتهية إليه بعد الوجود ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(٧) .

---

(١) انظر : غاية المرام ل١٧٩ . (٢) غاية المرام : ل ١٧٩ .
(٣) السابق : ل ٧٩ب . (٤) ١/ ١٥٣أ – ١٥٤ب .
(٥) انظر : بحر الكلام ٢٤–٢٧، وشرح الأصول الخمسة ٢١٣ – ٢٢٧، وتاسيس التقديس ٧٦ وما بعدها، وأصول الدين ٦٨ ، ٧٦. (٦) انظر : مناهج الأدلة ص ٧٣ وما بعدها ، ١٧٠– ١٨٥.
(٧) الآية ١١ من سورة الشورى .

٨- إبطال الحلول والاتحاد

أ- القائلون بهما :

إذا بطلت الجهة والمكانية والتحيز والاتصال بالأجرام بالنسبة لله- تعالى، فمعنى ذلك بطلان دعوى الحلول أو الاتحاد بين الله تعالى وبعض مخلوقاته، التى ذهب إليها الرواقيون(١) من الفلاسفة – وقد عرفهم الآمدى وتحدث عن ذهابهم إلى قدم العالم كما سيأتى – كما ذهب إليها بعض أصحاب الديانات : كالنصارى ؛ وقد نسب إليهم الآمدى القول بالحلول والاتحاد، وتتبع مقالاتهم فرقة فرقة على النحو الذى نجده عند الباقلانى فى التمهيد(٢) . وكالصابئة الحرانية ، وهم إحدى فرق الصابئة الأربعة التى تحدث عنها الآمدى فى الأبكار(٣) ، وذكر من مقالاتها : « إن الله المعبود واحد فى ذاته، وإنه أبدع أجرام الأفلاك وما فيها من الكواكب، وجعل الكواكب مدبرا لما فى العالم السفلى. والإله تعالى يظهر فى الكواكب السبعة، ويتشخص بأشخاصها عن غير تعدد فى ذاته، وقد يظهر أيضا فى الأشخاص الأرضية الخيرة الفاضلة. »(٤)

وقد ذهب إلى ذلك أيضا بعض المنتسبين إلى الإسلام وهم طوائف من غلاة الشيعة؛ كالنصيرية والإسحاقية على نحو ما يحكى الآمدى فى الأبكار(٥) . ويذكر الرازى أن هاتين الفرقتين هما أول من أظهر هذه المقالة فى الاسلام(٦) . وقد أنكر عليهم المعتدلون من الشيعة قولهم بالحلول والاتحاد، بل عدوهم كفارا بالله –جل اسمه– وشرا من اليهود والنصارى والمجوس ، ومن جميع أهل البدع والأهواء المضللة(٧) .

وقد نسب عبد القاهر البغدادى الحلول إلى السبئية من قدامى الشيعة الذين قالوا : « بأن عليا صار إلهـا بحلول روح الإله فيه » وأضاف إليهم سبع فرق أخرى من غلاة

---

(١) انظر : عن الرواقية وميلها إلى الحلول العرب والفلسفة اليونانية لفروخ ١١٢، ١١٣ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٢٦ – ٢٣٣ والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان امين ١٥٧– ١٦٩– ١٨٣ .

(٢) انظر : التمهيد ص ٧٨ – ٩٣ والأبكار ١ /١٥٦ ب – ١٦٢ ب.

(٣) الأبكار ٢ /١٢٨أ – ١٣٣ ب. (٤) الأبكار ٢ /١٣٣ أ ، ب . (٥) انظر : الأبكار ١ /١٥٥أ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣ ، وانظر ايضا عنهم مقالات الإسلاميين ١ /٧٤ وما بعدها، والمواقف ٨ /٢٩ ، ٣٠، وجمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ص ١٥٥ ، ونشأة الفكرة ٢ /٣٢٠ – ٣٢٢

(٧) انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ١٥٢ ، و: عقائد الإمامية ص٥٩.

الشيعة؛ وهم البيانية والجناحية والخطابية والنصيرية والمقنعية والرزامية والبركوكية، بالإضافة إلى ثلاث فرق من الصوفية؛ هى: الحلمانية التى تقول بحلوله تعالى فى الصور الحسنة من البشر وكانوا يسجدون لها، وقد حكى البغدادى مناقشة بينه وبين أحدهم ، والحلاجية المنسوبة إلى الحلاج الذى يقول عنه عبد القاهر : إنه قد اختلف فيه المتكلمون والفقهاء والصوفية وإن كان أكثر المتكلمين على تكفيره لقوله بالحلول ، وجماعة ثالثة ظهرت ببغداد، يدعون العذافرة نسبة إلى شيخهم، الذى سمى نفسه (الروح القدس) وادعى أن الاله حل فيه ، وقد قتله الخليفه الراضى مع بعض أصحابه(١) .

وقد نسب القول بالحلول والاتحاد إلى آخرين من الصوفية؛ منهم البسطامى(٢)، ومنهم أيضًا – فيما يرى ابن تيمية– ابن عربى والتلمسانى وابن سبعين وابن الفارض(٣) . وقد قال الأشعرى فى المقالات : «وفى النساك من الصوفية من يقول بالحلول وأن البارى يحل فى الأشخاص»(٤) . وسواء كانت هذه الاتهامات صحيحة أو غير ذلك، فإن كثيرا من الصوفية قد أنكروا على القائلين بالحلول والاتحاد وأبطلوا مقالتهم كالقشيرى والجنيد والغزالى وغيرهم(٥).

هذا ويضيف الآمدى إلى قائمة القائلين بالحلول والاتحاد بعض المشبهة ، ويدخل فى هذا مشبهة أهل السنة أيضا، وقد أشار أستاذنا الدكتور النشار إلى أن مذهب الكرامية المجسم تمهيد طبيعى لفكرة وحدة الوجود، التى ظهرت فيما بعد فى البيئة الإسلامية وأنها وضعت بالفعل فكرة الحلول(٦) . وكان الإمام الغزالى قد لاحظ من قبل الارتباط بين فكرتى الحلول والجسمية (٧) ، كما لاحظ الباقلانى العلاقة بين الاتحاد والجسمية فى التمهيد(٨) .

---

(١) انظر : الفرق بين الفرق ٢٤١ –٢٥٠ ونشأة الفكرة ١/٢٠٨ – ٢٠٩ والكندى وفلسفته ص ٨٧، والتبصرة فى الدين ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) انظر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ١٥٥–١٨٥، والمقصد الأسنى ٩٩–١٠٣ ، وفخر الدين وآراؤه ص ٢٧٣ وما بعدها ، وفى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ٤٢، ٤٣ .

(٣) انظر : الفرقان لابن تيمية ١٠٠–١٠٩ . (٤) المقالات ١/٨٠ .

(٥) وان كان أستاذنا د/ هويدى ينسب إلى الجنيد أيضًا ضربا من الحلول انظر له : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٧٦ وقارن : الفرقان لابن تيمية ص ١٠٠ والرسالة القشيرية ص ٣–٧ والمقصد الأسنى ٩٧- ١٠٣، واللمع للطوسى ص ٤٩، ٥٠ والعقيدة والشريعة فى الإسلام ١٧٥، ١٧٦ .

(٦) انظر : نشأة الفكر ١/٦١٩ – ٦٣١ . (٧) المقصد الأسنى ص ١٠١.

(٨) التمهيد ص ٨٧، ٨٨، ٩١ .

وعلى كل فقد تصدى المتكلمون لهذه الأفكار المنحرفة « فى أمة آمنت بالتنزيه المطلق »(١) ، وفى مقدمتهم شيوخ الأشاعرة كالباقلانى والبغدادى والغزالى والرازى(٢) ، ومعهم الآمدى أيضا الذى يولى هذه المسألة أهمية خاصة؛ فيتتبع شبه القائلين بالحلول والاتحاد ويناقشها(٣) فى عناية وجدية وقوة، لولا ما يشوبها من لغة جدلية.

ب- **إبطال الحلول** : يورد الآمدى فى الأبكار ثلاثة أدلة على هذا البطلان، نذكر منها واحدا يعبر عما تتسم به جميعا من الطابع الجدلى : لو حلت ذاته فى المحل فإما أن يكون هذا المحل قديما أو حادثا ، لا يجوز القول بالأول وإلا تعددت القدماء. فإن كان حادثا فحلوله فيه واجب أو جائز ، لا يجوز القول بالأول لانه يلزم عليه أن يكون البارى ممكنا لانه محتاج ، وأن يكون المحل قديما وقد فرضناه حادثا ، وأن يحتاج المكان إلى البارى ليخلقه ويحتاج إليه البارى ليحل فيه، وهذا دورفاسد. أما إن كان الحلول فى هذا المحل الحادث جائزا ، فإن كان البارى يتقوم به فهو ممكن الوجود لا واجب الوجود، وإن كان قائما بنفسه كان غير محتاج إلى المحل . وهى حجة معقدة قد يغنى عنها الاحتمال الأخير فقط ، لو كان البارى محتاجا الى المحل المقوم لما كان غنيا كما وصفه القرآن، أو لما كان واجب الوجود كما يقول الفلاسفة وبعض المتكلمين . وهو فى نظرنا كاف ومقنع، وإن سبق للرازى أن انتقد هذا الدليل ولم يرتح اليه(٤).

على أننا نجدالآمدى فى المآخذ يلخص عن الرازى دليل الغزالى الذى بينه فى المقصد الأسنى(٥) . وهو يقوم على تحليل فكرة الحلول؛ إذ يقول: «الحلول" قد يعنى به الحصول فى الحيز تبعا لحصول المحل فيه، وقد يعنى به الاختصاص بالشيء والافتقار إليه. وهما على الله تعالى محال وقد سبق بيانه. ولأنه لو جاز حلوله لجاز حلوله فى كل معروض، وعدم دليل الحلول من ظهور آثار الإلهية لا يدل على عدمه(٦) .» ولقد كان هذا الدليل أنسب لطريقة الآمدى فى (غاية المرام) إذ يعتمد فيه بشأن إبطال الجسمية

(١) نشأة الفكرة ١/ ٦٣١ وانظر : منهاج السنة ٣/ ٩٣ - ٩٦.

(٢) انظر : المراجع السابقة لهؤلاء الأشاعرة والمغنى ١٥/ ٢٧٠ - ٢٧٩ وفخر الدين الرازى وآراؤة ص ٢٧٣-٢٨٣

(٣) الأبكار ١/ ١٥٥أ - ١٥٨ب .

(٤) انظر فخر الدين الرازى ص٢٧٧ - ٢٧٩ والمحصل ١١٣

(٥) المقصد الأسنى ٩٩ وما بعدها . (٦) المآخذ ل ٣١ب.

ولوازمهـا على بطلان الجوهرية، غير أنه لم يعرض لمسألتى الحلول والاتحاد فى هذا الكتاب .

ج- **إبطال الاتحاد** : أما مسألة الاتحاد فإنه يعتمد فى الرد عليها – فى الابكار والمآخذ – على الدليل الذى نجده عند الرازى(١) والغزالى(٢) من قبل، وتوجد فكرته عند الباقلانى أيضا(٣) ، وعند ابن حزم فى الفِصَل(٤) ، وعند ابن سينا فى الاشارات والتنبيهات(٥) ؛ وخلاصته أن الحقيقتين المتحدتين إن بقيتا بعد الاتحاد اثنتين فهما شيئان لا شيء واحد، وإن عدمتا جميعا فلا اتحاد أيضا، لأنهما معدومان لا موجودان، وإن فنيت إحداهما وبقيت الأخرى صار المعدوم عين الموجود وهو محال(٦) .

ويشير الآمدى الى شبهة النصارى فى الحلول والاتحاد؛ وهى ما ظهر من الخوارق على يد عيسى –عليه السلام– ولا يستطيعها البشر، فيحتج عليهم بأن مثل ذلك قد وقع لغيره من الانبياء كموسى – عليه السلام– مثلا، فلم لم تقولوا بالوهيته؟ ويستعين هنا بفكرة أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، لكى يلزمهم بإلوهية موسى أيضًا ، وإلا فهو يرى أن القول بذلك تلاعب بالعقل والدين(٧) .

ويذكر أيضا أن منهم طائفة قالت بأن المسيح عبد الله ورسوله، خلقه فى بطن مريم، وأنه ابنه بالتبنى لا بالولادة. ونحن نجد مثل هذا عند ابن حزم، وهو على صلة أوثق بالأناجيل والمصادر المسيحية(٨) . على ان الآمدى يذكر من نصوص الإنجيل ما يدل على أن المسيح بشر مربوب، يلجأ إلى ربه ويدعوه ويعتمد عليه، وليس إلها كما زعموا، وهى نفس النصوص التى نجدها عند الباقلانى فى التمهيد(٩) . وهكذا يتتبع الآمدى سائر لوازم الجسمية من المكانية والزمانية ، وتغير الصفات، والقول بحلول الحوادث بذاته تعالى، والحلول والاتحاد، فينفيها عن الله تعالى لكى يحفظ له التنزيه المطلق . بل يضيف الى ذلك تأويل ما قد يوهم الجسمية كاليد والعين ونحوهما، مما ورد فى

---

(١) انظر المحصل ١١٢ والمعالم ٣٦.
(٢) المقصد الأسنى ص ٩٩–١٠٠.
(٣) انظر التمهيد ص ٨٧ – ٨٩.
(٤) الفصل ١/٥٣، ٥٤.
(٥) انظر الاشارات والتنبيهات ط الخيرية بمصر ص ٦٧، ٦٨ ، فى الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه ١/ ٥٣.
(٦) انظر الأبكار ص ١٥٩أ ، ١٦١ ب ، والمآخذ ٣١ب
(٧) الأبكار ١/١٦٢ب
(٨) انظر الفصل ١/٤٨.
(٩) انظر التمهيد ص ٦٤ – ٩٦ .

نصوص قطعية الثبوت ، فيؤولها بمعان أخر ويرفض كونها صفات قديمة .

ويضيف إلى ذلك أيضًا فى كتاب المآخذ نفى النهاية والحد عن الله تعالى . ولكن هل يعنى ذلك أن نصفه– تعالى– باللا نهاية ؟ يقول الآمدى : إن لهذا المصطلح معنيين: أحدهما سلب الحد والطرف والمقطع التى لا تكون إلا للمقدار، وهذا المعنى صادق على الله تعالى ، لأن هذه الأمور لا تكون إلا فى المقدار والعدد. والمعنى الآخر عدم انتهاء العدد والمقدار إلى حد ومقطع، بل كل ما قدر من ذلك وجد شيء خارج عنه، واللانهاية بهذا المعنى لا تطلق على الله –تعالى، إلا عند بعض المجسمة الذين يقولون إن قادريته وعالميته متجددة متعددة وهى دائمة فلا حد لها فى الماضى ولا فى المستقبل(١).

كما أنه فى هذا الكتاب نفسه ينفى عن الله تعالى اللذة، حسية أو عقلية، وينزهه عنها . وهذا يلتقى مع رأيه فى بطلان حلول الحوادث بذات الله، ويدل أيضا على تحفظه إزاء الفلسفة على الرغم من اشتغاله بدراستها ، فقد نسب القوم إليه –تعالى– أنه ملتذ وأنه عاشق ومعشوق ، وأنه يبتهج بإدراك ذاته ، ونحو ذلك من التصورات الإنسانية(٢). ولكن الآمدى يستدل على بطلان ذلك بان علمه –تعالى– يختلف عن علمنا، وإذن فلا يلزم منه الابتهاج كما يلزم من إدراكنا نحن للكمال أو الملائم كما يقول الفلاسفة(٣). أما الألم، جسمانيًا أو عقليًا، فهو يقول إن العقلاء مجمعون على تنزيهه تعالى عنه ، بل إنه فى الأبكار ينفى عن الفلاسفة قولهم بأن الله ملتذ؛ لأنهم لا يقولون إنه ملتذ بلذة، وهى عندهم إدراكه لما يلائم ذاته من كمالاته، فحاصله يرجع الى تفسير اللذة بالإدراك، ونحن لا ننازع فيه من جهة المعنى، بل من جهة الإطلاق اللفظى، إذ هو متوقف على ورود الشرع، ولا سبيل إلى إثباته(٤).

---

(١) المآخذ ل ٢٩ب ، ١٣٠ ، وانظر نفى النهاية عن الله فى اللمع للطوسى ١٠٧ ، ومشكل الحديث وبيانه ص ٣ المقدمة .

(٢) انظر عيون المسائل للفارابى ص ٥ ، والنجاة ص ٢٤٥، ٢٤٦ ، والاشارات ٣/٧٨٢ – ٧٨٤.

(٣) المآخذ ل ١٣٢ ، ب .

(٤) الأبكار١/١٦٤ ب.

مسألة الرؤية

١- طبيعة المسألة والخلاف حولها :

كل من أثبتوا الجسمية قائلون برؤيته تعالى بالأبصار يوم القيامة ، وكذا من أثبتوا الجهة وأنكروا الجسمية أو توقفوا فيها ، ومن هؤلاء الكرامية والمشبهة(١) ، وطوائف من المحدثين وأهل السنة القائلين بالجهة(٢) ، والحنابلة(٣) ، والسالمية(٤)، والبكرية (٥)، وقدماء الشيعة ممن قالوا بالجسمية والجهة(٦). فهؤلاء جميعًا لا يجدون صعوبة فى إثبات الرؤية لاعترافهم بالجسمية أو بالجهة؛ إذ أن نفاة الرؤية إنما يستندون إلى نفى الجسمية والجهة، ويرون الرؤية بالبصر لا تكون إلا للجسم ، و لما كان فى مقابلة الرائى، ومن هؤلاء الجهمية ، والمعتزلة ، ومن تابعهم من الخوراج والشيعة (٧)والنجارية(٨) والفلاسفة(٩)، والآمدى يدعى إجماع الفلاسفة على نفى الرؤية(١٠). غير أن ابن سينا يحكم فى آخر رسالته (فى القوى الإنسانية وإدراكاتها) يحكم بإمكان رؤية لله (بالبصر الأخروى) وجواز وقوعها(١١). وهؤلاء النفاة أيضًا منطقيون مع أنفسهم، ماداموا يرون أن الرؤية لابد لها من شروط مادية معينة ، هى مسستحيلة بالنسبة لله –عز وجل– (١٢) المنزه عن المادة والحس ولوازمهما .

ولكن الصعوبة الحقيقة إنما تواجه الأشاعرة المجمعين على نفى الجسمية عن الله تعالى، والذين قال المتأخرون منهم بنفى الجهة والمكانية أيضا ، وأثبت قدماؤهم الجهة والاستواء صفتين قديمتين ولكنهم أيضا نفوا التمكن والاستقرار، ومع تمسكهم جميعا بنفى الجسمية

---

(١) انظر : المحصل ٣٧ ، والمآخذ ل ١٢٩ أ ، ب . (٢) شرح الطحاوية ص ١٢٦ .
(٣) انظر : لمعة الاعتقاد لابن قدامة الحنبلى ص ٢٠ . (٤) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ١١٥ .
(٥) الفرق بين الفرق ص ٢٠٠ . (٦) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٧) انظر : المآخذ ل ٣٠ ب ، وغاية المرام ١٥٩، والابكار ١/١٢٥أ ، ب ، وشرح الطحاوية ص ١٢٦، وشرح الأصول الخمسة ٢٣٢ وما بعدها ، والمغنى ٤/٤٨ ومابعدها .
(٨) الفرق : ١٩٦ .
(٩) انظر : المحصل ١٣٧ والإشارات والتنبيهات ٣/٤٣٥ – ٤٤٠ ، ومنهاج السنة ٣/٩٧ .
(١٠) انظر : ص ١٥٩ من غاية المرام .
(١١) انظر : الرسالة المذكورة ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٦٩ ، ٧٠ .
(١٢) انظر : المآخذ ل ١٣٠ أ ، ب ، والمغنى ٤/٩٨ وما بعدها ، ومناهج الادلة ص ١٨٥ ، ١٩٠ ، ومقدمته ص ٨١، ٨٢ .

وتشدد المتأخرين منهم في نفي سائر لوازمها أيضا ، وتأويل ما قد يوهمها من النصوص ، فإنهم اتفقوا جميعا على إثبات الرؤية لله تعالى بالبصر يوم القيامة ، كما أخبرت بذلك النصوص الثابتة ، بلا كيف ولا إحاطة(١). ومن هنا نشأت الصعوبة التي كان لا بد لهم أن يواجهوها ، ويشاركهم في ذلك الماتريدية أيضا(٢) .

وقد أشار إلى هذه الصعوبة القاضي عبد الجبار المعتزلي(٣) ، والفيلسوف ابن رشد(٤) ، والإمام الرازي(٥) ، ولعلها هي التي دفعت « ضراراً » من قبل ، و« حفصا » الفرد، إلى ادعائهم الحاسة السادسة(٦)، التي تتيح للمؤمنين رؤية ماهية الله في الآخرة(٧). وهي الصعوبة التي حملت المعتزلة على التعسف في رفض الأحاديث المتكاثرة بحجة أنها آحاد ، وتأويل الآيات القرآنية(٨) مع ما في ذلك من صعوبات، وحملتهم — أحياناً — على الاعتراف بضرب من الرؤية القلبية أو « المعرفة الضرورية » بالله سبحانه في الآخرة على حد تعبير القاضي عبد الجبار(٩) . وهي نفس الصعوبة التي جعلت ابن سينا يعترف ، أو لايرى مانعا من « الشهود » أو الرؤية التي لاتشبيه فيها ولا تكييف، وهي ضرب من الكشف أو الإدراك يجعله الله في عضو البصر الذي يكون بعد البعث(١٠). ويبدو أنه مسبوق في هذا المعنى بالفارابي كما يقول ابن تيمية(١١) .

وهذا الحل نفسه كمحاولة للجمع بين الرأيين السابقين ، هو الذي لجأ إليه بعض متأخري الأشاعرة ومنهم الآمدي فيما يبدو لي .

لقد لجأ بعض نفاة الجسمية المثبتين للرؤية، في حل هذا الإشكال نفسه، إلى السمع

(١) الأشعري أبو الحسن ص ٧٥ .
(٢) انظر : كتاب التوحيد للماتريدي ل ٣٧ ب ، وبحر الكلام ٢٧ — ٢٩ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ، ٢٣٣ .(٤) انظر : مناهج الادلة ١٨٥ — ١٨٦ .
(٥) انظر : المحصل ١٣٧
(٦) انظر : نقد القاضي عبد الجبار لهذه الفكرة في شرح الأصول ٢٥٣ ، ٢٥٣ .
(٧) انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .
(٨) انظر : شرح الأصول ٢٣٣ وما بعدها والمغني ٤ / ١٣٧ وما بعدها.
(٩) انظر : شرح الأصول ص ٢٧١ ، ٢٧٢ ، وانظر ايضا مقدمة مناهج الادلة ص ٨٢ .
(١٠) في القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل لابن سينا ص ٦٩ ، ٧٠.
(١١) انظر : منهاج السنة ج ٣/ ٩٧ .

والتمسك بإثبات الرؤية ، لأن النصوص الثابتة قد جاءت بها ، والاكتفاء بنفى التكييف والتشبيه والإحاطة عنها ، ومن هؤلاء أبو المعين النسفى(١) ، وهو من أكبر أتباع أبى منصور الماتريدى، والإمام الرازى فى بعض كتبه(٢)، أو إلى القول بضرب من الرؤية القلبية ، كما ذهب إليه أبو منصور الماتريدى وبينه أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لكتاب (مناهج الأدلة)(٣) .

أما الأشعرى نفسه ، والكثير من أصحابه ، فقد تمسكوا فى إثبات الرؤية البصرية – رغم تنافرها مع أصولهم ، واعترافهم بتعذر الشروط العادية للرؤية(٤) – بالأدلة العقلية . وهو أمر بالغ العسر إلا باللجوء إلى بعض الحلول المشار إليها آنفا، وهو مالم يحدث إلا من المتأخرين من أصحاب الأشعرى، الذين سئموا ترديد حجج عقلية واهية يمثلها ابن رشد بالرجل المنافق الذى يدعى الفضيلة ، وليس به من حقيقتها شيء(٥).

أما الصوفية فهم يثبتون الرؤية ، ينقل ذلك القشيرى عن التسترى وغيره (٦)، بل يحكى الكلاباذى إجماع القوم عليه(٧) ، ويربطها بعضهم بمعنى المحبة الإلهية والاشتياق إلى الله سبحانه؛ قال أبو الحسن النورى : شاهد الحقُّ القلوب، فلم ير قلبا أشوق اليه من قلب محمد – ﷺ ، فاكرمه بالمعراج؛ تعجيلا للرؤية والمكالمة(٨) .

ومن عجب أن نجد ابن تيمية ، يربط أيضا بين الرؤية وفكرة المحبة الإلهية، ويؤكد لذة المؤمنين بالنظر إلى وجهه – تعالى– معتمدا على بعض الأحاديث ، ويهاجم المعتزلة والفلاسفة ومن تأثر بهم فى رأيه ؛ لإنكارهم ذلك : « والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة ينكرون هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم ، وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة؛ كالفارابى وكأبى حامد وأمثاله؛ فإن ما فى كتبه من الإحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى، والفلاسفة تثبت اللذة العقلية ، وأبو نصر

---

(١) انظر : بحر الكلام ٢٧ – ٢٩ ، وانظر : ايضا كتاب التوحيد ل ٣٧ وما بعدها ، والمواقف ٨/١٢٩ .

(٢) انظر : المحصل ١٣٨ والاربعين ١٩٨ وفخر الدين وآراؤه ص ٢٦٩ – ٢٢١ .

(٣) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٤) انظر : مناهج الادلة ص ١٨٥ وما بعدها ، ومقدمته ص ٨٦ – ٨٨ .

(٥) مناهج الأدلة ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٦) الرسالة القشيرية ص ٤ ، ١٦٠ .

(٧) التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٤٣ .

(٨) الرسالة القشيرية ص ٤ ، ٥ .

الفارابى وأمثاله من الفلاسفة تثبت الرؤية واللذة وتفسرهما بهذا المعنى .»(١) . ثم يتهم الأشعرى والباقلانى والجوينى وابن عقيل بإنكار هذه اللذة؛ لإنكارهم أن الله يُحِب ويُحَب، ويرى أن هذا أثر من جهم وشيخه الجعد بن درهم ، توارثه المتكلمون بعده من معتزلة وأشاعرة ، ثم يبين أن أئمة السلف وجمهور الأمة متفقون على أنه تعالى يُحِب ويُحَب (٢).

وقد وجه أستاذنا الدكتور النشار أنظار الباحثين إلى أهمية نظرية الحب عند ابن تيمية(٣)، ولكنه يخطئه فى اتهامه للأشاعرة ، ويجيب بأنهم عارضوا أن يُحَب الله لذاته، ويُلتذ بالنظر إليه ، ليعارضوا أقوال الصوفية فى « العشق الذاتى » ؛ أى أنه تعالى راعه بهاؤه وجماله فى الأزل، فأحب أن يُعرف، فخلق الخلق(٤) لذلك، وما رددته الحشوية والمشبهة من أنه سبحانه سبيكة صافية، فالأشاعرة لا ينكرون محبة الله للناس ولا محبة الناس له ، وإنما يقرون بلذة رؤيته، لا على أنها مجرد شعور حسى(٥) ، بل على أنها ضرب من المعرفة .

ب- إثبات الرؤية :

يعرض الآمدى أدلة الأشاعرة على جواز الرؤية عقلا قبل إثبات الوقوع الفعلى، بادئا :

بالدليل الأشعرى المشهور ، وهو أن متعلق الرؤية من الموجودات المختلفة المتنوعة إلى جواهر وأعراض ، إنما هو الذات والوجود ، وأما ما سواه مما يقع به الاتفاق والافتراق بين الذوات فأمور لاتتعلق بها الرؤية . وإذاً فالله تصح رؤيته لأنه موجود(٦) . وهذا هو دليل الشيخ الأشعرى(٧) -بقريب مما نجده عند الجوينى فى الإرشاد - وهو الدليل الذى خالف

(١) منهاج السنة ٣/٩٧ . (٢) منهاج السنة ٣/٩٧ .
(٣) انظر : نشأة الفكر ١ / ٣٨٨ ، ٣٨٩ .
(٤) حديث موضوع يورده الآمدى فى الأحكام : انظر : ما سبق فى ص ٤٢ من هذه الدراسة .
(٥) نشأة الفكر ١ /٣٩٠ ، ٣٩١ . (٦) انظر : ص ١٥٩ من غاية المرام ، والأبكار ١ /١٢٣ أ .
(٧) انظر : : الابانة ص ١٨ ، ١٩ ، و اللمع ص ٦٧ ، ٦٨ ، وقد تأثر به بعض الماتريدية انظر : شرح النسفية ٣٢٥ - ٣٣١ ، وانظر الإرشاد ١٧٧ .

فيه الأشعرى شيخه ابن كلاب الذى زعم أن مصحح الرؤية هو القيام بالنفس(١). وتوارثه الأشاعرة من بعده(٢)، وصاغوه فى صيغ عدة؛ ومنها الصيغة التى ينسبها الآمدى فى الأبكار إلى الباقلانى، ونجدها مفصلة - فيما بعد - عند الشهرستانى(٣) . والصيغة المنسوبة للإسفراييني ، وقد فصلها الجوينى فى الإرشاد(٤)، بخلاف يسير عما نقلناه فيما سبق(٥). ومنها صيغة البغدادى التى عرضها فى أصول الدين(٦). وقد عرض ابن رشد لهاتين الصيغتين الأخيرتين بالنقد فى (مناهج الأدلة)(٧) .

ومع اشتهار هذا المسلك بصيغه المختلفة ، فإن الأشاعرة أنفسهم أخذوا - منذ الغزالى - يحسون بضعفه، فالغزالى يستند عليه فى الاقتصاد(٨) ، ولكنه ينتقده فى (القسطاس المستقيم)(٩) ، ثم جاء الرازى فأوسعه نقدا فى عديد من كتبه (١٠)، والآمدى يتابع هؤلاء فى نقد هذا الدليل ويرى أن المعتمد عليه « منحرف عن سواء الطريق »(١١) ، ثم يحدد وجوه النقد التى يأخذها على هذا الدليل كما يلى :

١- أن تعلق الرؤية بجميع الجواهر والأعراض أمر يمكن النزاع فيه ، ولم يقم عليه دليل حاسم .

٢- أنه يتعارض مع أصول الأشاعرة بعامة ، والقائلين منهم بالأحوال بخاصة، وذلك لأنا لو اعتبرنا الوجود أمرا عاما مشتركا بين سائر الذوات فهو ، عندئذ ، حال لا تصح رؤيتها كما يصرح بذلك الجوينى مثلا ، وإن لم يكن مشتركا بأن كان الوجود نفس الموجود، فلا اشتراك عندئذ بين الذوات الموجودة شاهدا وغائبا فى وصف الوجود، حتى يكون هو متعلق الرؤية فيها جميعا .

---

(١) انظر : اصول الدين للبغدادى ص ٩٧ ، والأبكار ١ /١٢٣ أ ، وانظر : نقد عبد الجبار لرأى ابن كلاب فى المغنى ٤ /١٨٠ - ١٨٣ .

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادى ص ٩٨، ٩٩ والارشاد للجوينى ١٢٧ والاقتصاد للغزالى ٣٨، ٣٩ .

(٣) انظر : نهاية الأقدام ٣٥٧ ، والشهرستانى نفسه ينسبها إلى الباقلانى ايضا ص ٣٦٢ من نهاية الأقدام .

(٤) انظر : الإرشاد ص ١٧٧ وما بعدها .

(٥) انظر : ١٦٠ من غاية المرام .

(٦) أصول الدين ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٧) انظر : مناهج الأدلة ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٨) انظر : الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ .

(٩) انظر : القسطاس ص ٧٥ ، ٧٦ وانظر : مثل هذا النقد فى معارج القدس ١٣٥ - ١٤٠ .

(١٠) انظر : المحصل ١٣٨ ، والمعالم ص ٥٩ - ٦٧ وفخر الدين وآراؤه ص ٢٦٦ ومابعدها .

(١١) ص ١٦٠ من غاية المرام .

٣- من الممكن أن يقال إن الرؤية إنما تتعلق بما به الاختلاف والافتراق بين الذوات لابالذوات نفسها ، كما قاله بعض المعتزلة . وردُّ الأشاعرة على هذا القول بأن المعتزلة لا يسلمون بتعلق العلم بهذه الأمور مستقلة عن الذوات رد ضعيف ؛ لأن الإدراك ، وهو أخص من العلم ، قد يتعلق بها من غير الجهة ، التي هى متعلَّق العلم ، هذا فضلا عن أن المعتزلة ليسوا مجمعين على منع تعلق العلم بالأمور المذكورة مستقلة عن موضوعاتها .

٤- ما المانع من أن يكون مابه الافتراق بين الذوات من جملة المصحح للرؤية؟ وإذا كان هذا الفرض جائزا فلا بد لمن يأخذ بهذا الدليل من أن يثبت أن البارى تعالى مشارك للذوات الموجودة فى أمثال هذه الأمور التى يكون بها الافتراق، وذلك مما لا سبيل إليه(١) . هذا وقد سبق للقاضى عبد الجبار أن نقد هذا الدليل من بعض هذه الوجوه ومن وجوه أخرى(٢) ، كما انتقده الرازى من وجوه عدة منها الوجه الثانى فيما سبق(٣) . أما ابن رشد فقد تناول فى نقده ، مايقرب من الوجهين الأخيرين ، إذ تمسك بأن الشيء إنما يُدرَك بما فيه من لون خاص ، ولولا ذلك لما أمكن التفرقة بين الأسود والأبيض ، ولا جاز للبصر أن يُدرك فصول الألوان ، ولاختلطت الأمور واستحال العلم ، ويقول « ولولا النشأة على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع التصديق بها لأحد سليم الفطرة »(٤) . ولكننا نجد فى الآمدى واحدا من هؤلاء الذين غلبت فيهم سلامة الفطرة على دواعى التقليد .

ويتتبع الآمدى الصيغ الأخرى التى ظهر فيها هذا الاستدلال، كصيغة الباقلانى التى يتبناها الشهرستانى فى نهاية الأقدام، وينقلها عنه الآمدى بالفاظها تقريبا(٥) ، ولا أرى موجبا لتفصيل نقده لها ، لأنها لاتكاد تختلف عن سابقتها من ناحية ، ولأن الشهرستانى نفسه يورد اعتراضات المعتزلة عليها(٦)، ويحاول دفعها فى غير طائل، فيلجأ إلى السمع فى جواز الرؤية وفى وقوعها جميعا(٧) .

---

(١) انظر : هذه الوجوه الأربعة فى : الأبكار١ / ١٣١ ب ، وص ١٥٦-١٦٠ من غاية المرام .
(٢) انظر : المغنى ٤ / ٧٧ - ٨٩ وشرح الأصول الخمسة ٢٧٤ - ٢٧٥ .
(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ٢٦٧-٢٦٨ . (٤) مناهج الأدلة ص ١٨٩ .
(٥) انظر : نهاية الأقدام ٣٥٨ - ٣٦٠ و قارن ص١٦١ غاية المرام .
(٦) انظر : نهاية الأقدام ٣٥٨ وما بعدها وقارن بشرح الأصول الخمسة ص ٢٧٤ وما بعدها .
(٧) نهاية الأقدام ص ٣٦٩ .

وهكذا ينتهي الفكر الأشعرى ، على يد قطبين من أقطابه هما الرازى والشهرستانى، إلى الاعتراف بالعجز عن إثبات جواز الرؤية عقلا ، وعن إزالة التناقض الذى أشرت إليه فى أول هذا المبحث على نحو يرضى العقول ؛ ومما يؤكد ذلك أن الغزالى الذى لجأ إلى تأويل الرؤية على النحو الذى سنلتقى به عند الآمدى ، لم يفعل ذلك إلا بعد محاولات فاشلة لتصحيح الفكرة الأشعرية التقليدية : «كل موجود تصح رؤيته» ؛ وذلك عن طريق أفكار غير مقبولة كمثال المرآة الذى يرد به على المعتزلة فى اشتراطهم المقابلة بين الرائى والمرئى، وكأنما يحس هو بضعفه فيقول : «وإياك إن تستحقر هذا الإلزام»(١) .

وقد اعتبره ابن رشد من قبيل المغالطة «فإن المرئى هو الخيال لا الشخص ، وهو فى مقابلة الرائى فعلا»(٢) . ويحس الآمدى بما ينطوى عليه هذا المثال من مغالطة فيقول : «ومن الأصحاب من أورد فى دفع ذلك [أى اشتراط المقابلة والجهة] رؤية الإنسان نفسه فى المرآة، لكن فيه نظر، وهو مما لايكاد يقوى»(٣) . على أن الغزالى لم يكن مبتكر هذا المثال ، فقد استند إليه الأشاعرة قبله بنحو قرن كامل، إذ نجد القاضى عبد الجبار يعرض له فى المغنى وغيره من كتبه ، وينقده من زاوية غير التى عرض لها ابن رشد ، تنبنى على تفسيره للإدراك البصرى بأنه يتم بواسطة شعاع ينبعث من العين ويسقط على المرئى(٤) .

أما الآمدى فإنه يصر على إثبات جواز الرؤية بالعقل كأساس فى الاستدلال عنده ، ثم بالسمع كمؤيد له ومقنع لمن لا يقوى على استيعاب الدليل العقلى : «وعلى الجملة فلسنا نعتمد فى هذه المسألة [جواز الرؤية] على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه ؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية ، وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين ، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية والطرق اليقينية، لخشونة معركها وقصوره من مدركها»(٥)، وتمسك الآمدى هنا بالدليل العقلى يدل على توسيعه لدائرة الدليل العقلى فى العقائد إلى أبعد مما

---

(١) الاقتصاد ٣٩ . (٢) المناهج ص ١٨٧ . (٣) غاية المرام ٦٧ ب .

(٤) انظر : : شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، والمغنى ٤/ ٦٦ ، ٧٤ ، ١١٦ ، وانظر : نقد الرازى لهذا المثال أيضا فى ص ١٣٩ من المحصل ، ٢١٣ من الأربعين . (٥) غاية المرام ل ٦٩ ب .

تصوره المعتزلة والمتأثرون بهم منهجيا ، فإن إثبات الرؤية أو نفيها ليس من المسائل التى يتوقف عليها صحة الوحى أو صدق الرسل ، ويمكن – بناء على هذا – أن يُستَنَد فيها إلى الدليل السمعى دون دور أو تناقض كما صرح بهذا المعتزلة أنفسهم[١] ، وبعض الأشاعرة كالجوينى[٢] ، أما هو فيرى أن السمع – حتى فى هذه المسألة – قاصر عن إفادة اليقين ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فما الدليل العقلى الذى يختاره؟.

يرى الآمدى أن الطريق السليم لبيان جواز الرؤية يتمثل فى تفسير المقصود بالإدراك أو الرؤية فى هذا المقام وذلك إحساس واضح منه بالصعوبة المشار إليها ، فإن الإدراك الحسى العادى فى حياتنا هذه يثير كثيرا من الإشكالات التى تصعب الإجابة عنها أو تتعذر ، فإما أن نلتزم السمع ، وفى النفوس ما فيها ، وإما أن نوضح المقصود بالإدراك كى تزول هذه الإشكالات ، ويطمئن العقل بوسائله الخاصة إلى جواز الرؤية وإمكانها .، وقد آثر الآمدى الطريق الثانى وبينه بقوله : «الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل فى النفس من الشىء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر»[٣].

ويوضح ذلك ويقربه بما نجد من التفرقة بين كون الشىء معلوما للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة به وبين كونه معلوما مع تعلق الحاسة به[٤] . ثم يذكر أن الإدراك بهذا المعنى ليس إلا معنى يخلقه الله فى الحاسة المخصوصة، بل إنه يستطيع – تعالى – خلقه فى أى عضو آخر ، لأن البنية الخاصة فى ذلك ليست بشرط لفعله تعالى حتى فى عالمنا هذا[٥] . وإذا كان الأمر كذلك فما المانع من أن يخلق الله تعالى للمؤمنين به فى الآخرة زيادة كشف ومعرفة به –سبحانه– على ما حصل فى نفوسهم من معرفته بالبرهان والفطرة فى الحياة الدنيا[٦]؟!!

وينبغى أن نفطن هنا إلى أن الآمدى يتحدث عن لون من (الكشف) غير الذى نمارسه فى هذه الحياة بحواسنا العادية ، وإن كان كلاهما من خلقه تعالى طبقا للأصول الأشعرية ، ومادام الأمر كذلك فلا محل لاشتراط الظروف العادية للرؤية الحسية، ولا

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٣ . (٢) انظر ما سبق فى الفصل الأخير من الباب الأول .
(٣) غاية المرام ل ١٦٧ أ . (٤) السابق
(٥) هذه فكرة أشعرية خالفها المعتزلة انظر : فى اشتراطهم البنية والرد عليهم : ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٧١ – ١٨٩ . (٦) غاية المرام ل ١٦٧ أ .

للحديث عن الموانع التى تحول دونها فى هذه الحياة الدنيا : « وبما حققناه يندفع مايهول به الخصوم . . وهو قولهم إن الرؤية تستدعى المقابلة، والمقابلة تستدعى الجهة ، والجهة توجب كونه جوهرا أو عرضا »(١) ؛ لأن « الإدراك ليس إلا نوعا من العلوم يخلقه الله تعالى فى البصر ، وذلك لا يوجب فى تعلقه بالمدرك مقابلة ولا جهة أصلا »(٢).

وبعد هذا البيان يستعين الآمدى بفكرة سبق لغيره من الأشاعرة استغلالها(٣) ، ولكنها فى هذا الإطار من الأفكار السابقة ذات مغزى خاص ، وهى أن من يعترف بكون البارى رائيا لنفسه لايسعه التمسك بالشروط العادية للرؤية ، لأن البارى تعالى بالاتفاق ليس فى جهة ولاهو فى مقابلة نفسه ، أى أننا يمكن أن نتصورالرؤية الأخروية ، مع فريق كبير من المعتزلة ، ضرباً من الرؤية دون مواجهة ، ولو أنها لا تقارن بصفة البصر الإلهية إطلاقا ، إلا أنها غير مشروطة بالشروط العادية للإدراك البصرى فى حياتنا هذه(٤) .

غير أن الآمدى يربط هذا الكمال والإدراك بعضو البصر أو بالعين خاصة ، وهذا لامانع منه بالنسبة لقدرة الله، كما يؤكد ابن سينا فيما سبق ، كما أنه فى الوقت ذاته مهم بالنظر إلى النصوص الصحيحة التى صرحت برؤيته تعالى بالأبصار رؤية واضحة لاشك فيها(٥) .

ويبدو أن هذا المفهوم قد أخذ يتسرب إلى الفكر الأشعرى قبل الآمدى ، إذ نجده عند الرازى فى بعض كتبه(٦)، والغزالى فى « الاقتصاد والاحياء »(٧)، غير أن الرازى لم يستثمره جيدا ولم يقتنع به فلجأ إلى السمع وحده ، كما أن الغزالى ، مع إفاضته فى تفسير الإدراك على هذا النحو ، يلجأ إلى الأدلة الأشعرية التقليدية، ويحاول دعمها بما سبق ذكره من مثال المرآة وغيره، مما قد يوحى بعدم انقداح هذا المعنى عنده ، وإلا لما قارن بين الرؤية

---

(١) غاية المرام ل ٦٧ ب . (٢) نفس المصدر .

(٣) كالجوينى فى الإرشاد ص ١٨١ ، والغزالى فى الاقتصادص ٣٩ ، وانظر : رد المعتزلة على هذا الإلزام فى المغنى ٤ / ١٧٦ إلى ١٧٩، وشرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، مما يدل على قدمه ، ونحن نجده فعلا لدى الأشعرى فى الإبانة ص ١٩

(٤) انظر : غاية المرام ص١٦٧، والأبكار ١ / ١٣٢ ب . (٥) انظر : ص ١٦٦ من غاية المرام .

(٦) انظر : الأربعين للرازى ١٩٠ ، ١٩١ والمحصل ١٣٧ والمعالم ٥٩ ، ٦٠.

(٧) انظر : الاقتصاد ٤٠ - ٤٢ ، والإحياء ١ / ٩٣ ومعارج القدس ص ١٣٥ - ١٤٠.

العادية الحسية ورؤيتنا له -تعالى- فى الآخرة ، وقرر كغيره أنها إنما تتعلق بالوجود والذات فقط ، إلى غير ذلك من الأفكار، التى رفضها الآمدى كما سبق، وقرر أنها لا تقوى على محك النظر ويتعذر إثباتها جدا.

وبرغم هذا فإن الآمدى - ولاء منه لشيخه ومذهبه ، أو ترويجا منه لفكرته- يصر على نسبتها إلى أبى الحسن وإلى (أهل الحق) : «ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبى الحسن، فى قوله: إن الإدراك نوع مخصوص من العلوم ، لكنه لا يتعلق إلا بالموجودات . وإذا عرف ذلك فالعقل يجوّز أن يخلق الله تعالى فى الحاسة المبصرة ، بل وفى غيرها ، زيادة كشف بذاته وبصفاته على ما حصل منه بالعلم القائم فى النفس ، من غير أن يوجب ذلك حدوثا ولا نقصا، وهذا هو الذى سماه أهل الحق إدراكا»(١) .

ولكن كلمات (السر) و (الغور) تكاد تشي بأن هذا تأويل لكلام أبى الحسن ، وليس مجرد نقل أو متابعة له(٢) . ومما يدل على اعتداد الآمدى بهذا التأويل ، ودوره فى اجتياز الصعوبة المشار إليها فى مطلع تناولنا لهذه المسألة، قوله : «ومن عرف ما نعنى بالإدراك هان عليه الفرق، وسهل لديه فهم معنى الرؤية، واندفع عنه الإشكال وزال الخيال»(٣) . وهو يرى أن لا مبرر للخلاف حولها بعد هذا البيان «فالمنازعة - إذا - بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه إما أن تستند إلى فساد فى المزاج، أو إلى محض الجحد والعناد»(٤) . وهذا حكم قاس على نفاة الرؤية .

ويلجأ الآمدى لدعم الاستدلال العقلى على جواز الرؤية إلى الاستشهاد بأدلة النقل ، وينص على أنه إنما يسوقها للمؤمنين المصدقين بالوحى والرسالة، ويفيض فى شرح الآية الكريمة ﴿ أرنى أنظر إليك ﴾ وغيرها مما يثبت جواز الرؤية بالنسبة لله تعالى(٥) . كما يستدل على وقوعها بالفعل بالنصوص أيضا ، وهو ما لا طريق له إلا السمع بعد ثبوت الجواز العقلى، بإجماع المثبتين للرؤية من المتكلمين وغيرهم . ولا يكاد الآمدى يخرج فى تفسير هذه النصوص، ورد تأويلات المعتزلة لها، عما نجده لدى أسلافه الأشاعرة(٦) .

(١) غاية المرام ٦٧ب .

(٢) انظر : اللمع للأشعرى ٦١- ٦٨ والإبانة ٢٠- ٢٣ حيث نجد الأشعرى لم يتعرض لمثل ما ذكره الآمدى.

(٣) غاية المرام ص٧٠ر١ (٤) غاية المرام ص١٦٧.

(٥) انظر : السابق ١٧١، والأبكار ١ / ١٣٤ ب إلى ١٣٦ ب.

(٦) انظر : غاية المرام ص١٧١-١٧٨، والأبكار ل ١ /١٣٦أ - ١٤١ ب.

الفصل الثانى

(العالم)

تمهيد :

يبحث المتكلمون فى العالم باعتباره فعل الله وصنعه(١) أو باعتباره دليلاً عليه – تعالى – ولذا تباينت أنظارهم فيه تبعا لاختلافهم حول الذات الإلهية ، صفاتها وأفعالها . مثلهم فى ذلك مثل الفلاسفة القدماء ؛ إذ تأثرت أبحاثهم فى الطبيعة بنظرياتهم الميتافيزيقية(٢). ولعل الفصل بين المجالين لم يتم إلا فى الفلسفة الحديثة ، وبعد ظهور « العلم » بوسائله التجريبية ، ولذا فمن الواجب أن ننظر إلى هذه البحوث الكلامية فى الطبيعة أو العالم الآن كتراث عقلى له قيمته التاريخية والفكرية فحسب .

وسنتناول فى هذا الفصل المباحث التالية :

(١) حدوث العالم وخلقه .

(٢) طبيعة الأجسام وتغيراتها .

(٣) الزمان والمكان .

(٤) الحركة والسكون .

(٥) العلية والعادة

(٦) الحكمة والغاية .

---

(١) انظر : الاقتصاد ص ٣ ، وغاية المرام لوحة ٢ب ، ٧٩ب وما بعدها، ومناهج الأدلة ص ٢٠٣ وابن رشد وفلسفته ص ١٦٦ ودراسات فى الفلسفة ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) انظر : شرح الطوسى على الإشارات ٣/٤٩٧ .

المبحث الأول

قدم العالم وحدوثه، ومشكلة الخلق

أ- الخلاف حول المسألة :

اختلف المسلمون فى موضوع قدم العالم وحدوثه ، وفى علاقته بمبدعه وكيفية صدوره عنه ، ففريق قال بالحدوث والخلق عن طريق الإيجاد من العدم، ويشمل جميع المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة ، وعلماء السلف، وبعض الفلاسفة والصوفية . وفريق آخر قال بقدم العالم، وأن العلاقة بينه وبين الله هى علاقة المعلول بعلته ، أو المظهر بحقيقته ، ففسر الصدور بالفيض أو التجلى . ولعل أن الفريق الثانى كان متأثرا -بشكل أو بآخر- بفلسفات وأفكار من خارج البيئة الإسلامية(١) .

والآمدى من رجال الفريق الأول الذين يصفهم هو بأنهم «أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضين ، وجماعة من الحكماء المتقدمين»(٢) . ويبدو من هذا النص أن الآمدى كان متأثرا بالفكرة التى شاعت بين المسلمين من أن الفلاسفة قبل أرسطو قائلون بحدوث العالم ، ومما يؤكد هذا قوله فى موضع آخر : « مذهب أهل الحق من المتشرعين أن كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم .. ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء المتقدمين ، والأساطين السبعة من أهل ملطية وساميا وأثينية ، وإن كان لهم اختلاف فى المعلول الأول لواجب الوجود، وكيفية صدور الكائنات عنه»(٣) ، ونجد مثل هذا عند بعض من سبقوه أو جاءوا بعده(٤) ، بل لقد نسب الفارابى إلى أرسطو القول بالحدوث(٥) ؛ وزعم الشيرازى فى (الأسفار الأربعة) «أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء .. وأنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه، وأفلاكه وأملاكه ، وبسائطه ومركباته»(٦) ، وعد من هؤلاء الحكماء «أفلاطون وأرسطاطاليس»(٧) .

---

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الإسلامية لأستاذنا د/ قاسم ص ٩٧، ٩٩ ، ١١٤ وما بعدها ونشأة الفكر د/ النشار ١ /٢٠٩ . (٢) غاية المرام لوحة ١٩٦أ ، ب . (٣) الأبكار ٢ /١٨٥أ.

(٤) انظر نهاية الأقدام ص ٥ ، ١٦٧ ، والتهافت ص ٨٦ ، ومنهاج السنة ١ /١٠٠ ، والموافقة ٢ /٨٨ - ٩٠ والأسفار الأربعة ٤٨٧ - ٤٩٥ .

(٥) انظر : الأصول الأفلاطونية - فيدون ص ٢٣١، ٢٤١ ، واللمعه للحلبى ص ٣٤ ، ونقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٣-٥ . (٦) الأسفار الأربعة ٤٩٠ . (٧) السابق من ٤٩١ - ٤٩٥ .

والحق أنه لا أفلاطون ولا أرسطو ولا من سبقهما من فلاسفة اليونان عرفوا فكرة الخلق من العدم المحض ، بل العالم في نظرهم – بمادته وصوره أو بمادته في الأقل– قديم مساوق للإله في وجوده، الذي يقتصر دوره على أن يكون هدفا لحركة العالم وغاية لها، أو منظما لمادة العالم مفيضا للصور والأشكال عليها(١).

أما أهل الشرائع الذين يذكرهم الآمدى فيبدو أنه يقصد بهم أهل الأديان السماوية كالمسيحية واليهودية ، وقد حكى عنهم ابن تيمية القول بحدوث العالم(٢) ، ويرى بعض الباحثين(٣) أن فكرة الخلق من العدم لاتنتمى إلى الكتب السماوية أو تعاليم الأديان الثلاثة ، بقدر ما تنتمى إلى اللاهوت اليهودى والمسيحى والإسلامى ، وقد سبق أن أشار ابن رشد(٤) إلى أن ظواهر النصوص الدينية تدل على أن العالم خلق من مادة سابقة وفى زمان(٥) ؛ وذلك لأنه ليس فى وسع الجمهور – وهم غالب من تتجه إليهم الرسالات – أن يدركوا الخلق الحقيقى ، أى من غير مادة ولا فى زمان ؛ إذ لا يعرفون لذلك مثلا فى الشاهد. كما توجد هذه الفكرة عند الرازى أيضا(٦) ، بل إنها توجد عند بعض مفكرى السلف كابن تيمية(٧) وابن أبى العز الحنفى(٨) .

ثم يعرض الآمدى لمواقف المخالفين فى ذلك من القائلين بالقدم ، فيذكر منهم الفلاسفة ، وينص على المشائين والرواقيين(٩) ، وقد علمنا أنه رأى أفلاطون وأرسطو وسائر فلاسفة الإغريق ، ثم يضيف الآمدى أنه قول «من تابعهم من فلاسفة الإسلاميين»(١٠) ، ويعرض بعد ذلك فكرة الفارابى وابن سينا عن الحدوث الذاتى والقدم الزمانى(١١) ، ويشرح فكرتهما «فى الصدور» فى موضع آخر من غاية المرام(١٢) – : إن

---

(١) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٦، ١٦٧ ، والأصول الأفلاطونية ص ٢٥٢ ، ونشأة الفكر ١/ ٤٧٢، ومذهب الذرة عند المسلمين ٣٥ وما بعدها . (٢) منهاج السنة ١/ ١٠٠ .

(٣) هو الدكتور حسام الدين الآلوسى فى كتابه : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٧ .

(٤) سبقه الى ذلك الفارابى ، انظر : اللمعة ص ٢٤ . (٥) مناهج الأدلة ٢٠٤ – ٢٠٧ .

(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآرؤه ص ٣٦٨ – ٣٧٤

(٧) المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ٦٨ . (٨) انظر : شرح الطحاوية ص ٧٢.

(٩) انظر : بشأن الرواقية فى هذه المسألة : الملل والنحل للشهرستانى ٣/ ٣٤– ٣٧ ، والفلسفة الإغريقية ٢/ ١٢٦ –١٦٥ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٣ – ٢٢٩ ، والرواقية د/ عثمان أمين ١٥١ – ١٥٣.

(١٠) غاية المرام ص٢٤٦ . (١١) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠ – ١٣.

(١٢) انظر : غاية المرام ص٢٠٨ .

المبدأ الأول واحد من كل وجه ، ولا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد ، وإذًا فالصادر الأول أو المبدَع الأول هو عقل ، وعن هذا العقل الأول .. يصدر عقل ونفس وجرم الفلك الأقصى ، ثم تتدرج سلسلة الصدور حتى العقل العاشر المشرف على ما تحت فلك القمر ، وعن طريقه توجد العناصر والمركبات .

والآمدى ينسب فكرة الفيض إلى « المعلم الأول ومن تابعه من الحكماء المتقدمين ومن قفا أثره من فلاسفة الإسلاميين »(١) ، ويبدو أنه وقع فى اللبس الذى أصاب غيره من علماء العرب ، إذ نسبوا أفكار أفلوطين إلى أرسطو(٢) ولذا نجده ينسب نفس هذه الأفكار فى كتابه (الأبكار) أيضا إلى « أرسطاطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الإسلاميين كأبى نصر الفارابى ، وأبى عبد الله الحسين ابن سينا »(٣) وهذان فى الحقيقة هما أبرز رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية المتأثرين بالفيض(٤) ، وإن كان هناك غيرهم كثيرون خلطوا بين المشائية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ، كالرازى الطبيب(٥) وإخوان الصفا فى(٦) المشرق ، وابن مسرة وابن باجه فى المغرب(٧) .

ولعل ابن رشد والكندى هما الفيلسوفان اللذان تنزها عن الفيض وخرجا على تفسير الخلق الإلهى بهذه الطريقة الأفلوطينية ، وقررا أن العالم خلق من العدم المحض وفى غير زمان ، وأن الله –تعالى– الذى خلقه على هذا النحو هو الذى يحفظ عليه دوامه وبقاءه ، أى أنهما يقولان بالخلق المباشر والمستمر(٨) . ولذا فإن الآمدى كان موفقًا فى تحديده للفارابى وابن سينا بدلا من رمى الفلاسفة بالقول بقدم العالم دون تفصيل .

---

(١) غاية المرام ل ٧٩ب .

(٢) انظر : المراجع الخاصة بهذا اللبس وآثاره عند المسلمين بهامش ص٢٠٨ من غاية المرام النسخة المطبوعة .

(٣) الأبكار ٢ /١٨٥ ، وانظر : أيضا محاضرات فى الفلسفة الإسلامية د/ هويدى ص ٦١ وما بعدها .

(٤) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ – ٩١ .

(٥) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٨ ، ومذهب الذرة عند المسلمين ص ٣٥ وما بعدها .

(٦) انظر : المراجع السابقة .

(٧) انظر : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية / هويدى ص٧٦ ، وتاريخ فلسفة الإسلام له أيضا ١ /٢٥٣ و٢٥٧ وما بعدها .

(٨) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٨ – ١٢٣ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٦٦ – ١٦٧ ومناهج الأدلة ١٩٣ – ٢٠٧ ، والكندى وفلسفته ص ٦٢ –٧٥ ، وكتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٨٥ وما بعدها .

ولكن هل كان الفلاسفة هم وحدهم الذين مالوا إلى القول بقدم العالم فى البيئة الاسلامية ؟ نستطيع القول بأن الاتجاه السائد والغالب على الفكر الإسلامى هو القول بالحدوث ، ولكن فكرة القدم قد تسربت إليه بنحو أو بآخر ، أو فى الأقل حامت كشبهة، حول بعض الفرق أو الأفراد، كالشيعة ، والصوفية ، والمعتزلة ، وبعض السلفيين كابن تيمية . وسأتحدث عن حقيقة موقف هؤلاء نظرا لتعرض الآمدى لموقفهم من مسألة القدم والحدوث ، أو لارتباط هذا الموقف بآراء الآمدى نفسه دون قصد منه إلى ذلك .

أولا – الشيعة :

لم يعرف عن الإمامية القول بقدم العالم وينتصر علماؤهم لفكرة الحدوث(١) ، بينما صرح الزيدية بالخلق من العدم(٢) . ولكن الإسماعيلية تأثروا بفكرة الفيض والقدم، وقالوا – كما يحكى الآمدى– بالمبدأ الأول ، ثم العقل أو المبدَع الأول ، ثم النفس التى عن حركتها صدرت البسائط، وبتوسط العناصر البسيطة كانت المركبات المختلفة، ومنها الإنسان أشرفها جميعا(٣) . وهو ما يتفق مع نصوص الإسماعيليين انفسهم(٤).

ثانيا – الصوفية :

لم يعرض الآمدى لموقف الصوفية ، غير أن لهذا الموقف صلة بآرائه ولذا سنعرض له :

يقول أكثر الصوفية بالحدوث والخلق من العدم، وقد صرح بذلك الإمام الغزالى، والسراج الطوسى، والقشيرى(٥) ، وروى ذلك عن الجنيد وغيره من الشيوخ(٦) . ولكن بعض الصوفية مالوا إلى فكرة القدم واعتبروها مذهبهم ؛ يقول عبد الرحمن الجامى : « وأما الصوفية .. فجوزوا استناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار، وجمعوا بين

---

(١) انظر : الأسفار الأربعة للشيرازى ص ٤٩٠ وما بعدها ، ومعالم الفلسفة الإسلامية ص ٦٦ وما بعدها ، وعقائد الإمامية ص ١٨ .

(٢) مقالات الإسلاميين ١ / ١٢٠، ١٢١ ، ١٢٧ ، ١٣٩ .

(٣) الابكار ٢ / ٢٥٠ ب.

(٤) انظر : الرياض للكرمانى ص ١٤ –٣٥ ، ١٠١ وما بعدها ، وتاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١ / ١١٦– ١٢٤.

(٥) انظر : اللمع للطوسى ٣٢، ٤٩ ، والرسالة للقشيرى ٣–٥ ، والإحياء للغزالى ١ / ٧٠ وما بعدها .

(٦) الرسالة للقشيرى ٣–٥ .

إثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمرًا لذاته . . فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له مادامت ذاته، كالقلم الأعلى فإنه أول مخلوق حيث لاواسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه ، وكأنهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى؛ من أن سبق الإيجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجابا . . بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زمانًا، ومتقدمًا عليه بالذات »(١) . ولعله يشير بذلك إلى قول الآمدى : « وليس يلزم من كونه متعلّق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا ، كما لا يلزم أن يكون قديما ، بل القدم والحدوث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج »(٢) .

ولا أدرى مدى تأثير فكرة الآمدى هذه فيما انتهى إليه رأى هؤلاء الصوفية ، وإن كانت فكرته بعيدة كل البعد – فيما يبدو لى – عن التمهيد لقدم العالم ، على النحو الذى تأولوها عليه، كما يفهم من كلام الجامى . وربما لزم توضيح ذلك ببيان مكان هذه الفكرة فى سياق تفكير الآمدى .

يناقش الآمدى استدلال بعض المتكلمين على حدوث العالم بمجرد كونه أثرا للفاعل المختار، ويرى هو أن هذا الاستدلال غير حاسم ؛ فقد زعم مفكرون آخرون أن الله – تعالى – أبدع العالم ، ومع ذلك فهو قديم مساوق لله فى الوجود(٣). يقول الآمدى : إن المفعول الحادث يجب أن يكون فاعله قادرا مختارا ليخصصه بوقت وجوده ، ولكن لا يلزم أن يكون مفعول القادر المريد حادثا بالضرورة ؛ لأنه ليس يلزم من ضرورة كونه مفعولا أن يكون حادثا(٤) ، كما يرى ابن تيمية –مثلاً– الذى يعتبر أن قضية حدوث كل مخلوق مصنوع بديهية مستغنية عن البرهان(٥) ، وإن كان – رغم هذا – يتهم الآمدى بأنه متأثر بابن سينا فى هذه الفكرة التى خالف بها أسلافه وسائر العقلاء فى نظره(٦) .

وأرى أن فكرة الآمدى مقبولة ، وهى تدل على إنصافه ، وهى ليست تنتسب لابن

---

(١) الدرة الفاخرة ص ٢٧٦ – ٢٧٧. (٢) غاية المرام ١٠٢ ب .
(٣) انظر : الإشارات ٣/٤٢٥ وما بعدها ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦١–٦٣.
(٤) انظر : غاية المرام ص٢٦٠، ٢٦٤ ، والمآخذ ل ٧٨ ب.
(٥) انظر : منهاج السنة ١/١٠٠. (٦) تجريد النصيحة ٢٥٠، ٢٥١.

سينا ، ولا للفارابى فقط(١) ؛ فقد قال ابن رشد فى المناهج : « وأما المقدمة القائلة بأن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث ، فذلك شيء غير بيّن »(٢) . ويفيض فى نقدها متمسكا بأن القول بالإرادة القديمة مع حدوث المرادات أمر يصعب تصوره ، ولم يصرح به الشرع ، والأظهر من ذلك أن الإرادة الفعلية لابد أن تقارن المراد(٣) . وقد عارض الطوسى الإمام الرازى فى زعمه اتفاق المتكلمين والفلاسفة على عدم صدور الأزلى عن الفاعل المختار، وقال فى ذلك : « إن المتكلمين بأسرهم صدَّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدّثا ، وأن محدِثه يجب أن يكون مختارا ، لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديمًا، وهو باطل بما ذكروه أولا . فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار »(٤) .

فمن الواضح أن فكرة الآمدى ليست غريبة فى الوسط الكلامى أو الفلسفى، وكل ما يريده الرجل ألا يُتمسك فى إثبات الحدوث بمجرد كون العالَم مفعولا لله القادر المختار، بل لابد من البرهنة على ذلك ، كما فعل هو عن طريق إثبات التناهى وإبطال التسلسل أو بأى طريق آخر ، فإذا ثبت الحدوث فيمكن أن يرتب على ذلك وجوب كون المحدث مختاراً ، لأنه لو كان موجبًا للزم قدم مفعولاته .

أما ما يذكره عبد الرحمن الجامى من اعتماد أصحابه – أو احتمال حدوث ذلك – على فكرة الآمدى هذه ، فهو ما نعتقد أنه لم يخطر له على بال ، إن الآمدى لا يضع نظرية فى قدم العالم ، ولا يريد أن يثبت صدور القديم عن الفاعل المختار ، بل هو يريد أن يقول إن فكرة قدم العالم مع كونه صادرا عن الله بالاختيار لا يبدو بطلانها بديهيا، ولابد من إقامة الدليل على هذا البطلان ، وهذا أمر يبدو مقبولا ومبررا مادام كثير من العقلاء يقولون بالمقارنة بين العلة ومعلولها .

واذا كان الآمدى يختتم الفصل الخاص بإبطال القدم بقوله : « فإذاً القول بإبطال لزوم القدم إنما يلزم أن لو جاز صدور العالم مما صدر عنه بجهة القدرة والإرادة ، ولا يخفى

(١) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦١– ٦٣ . (٢) مناهج الأدلة ص ١٤٧ .
(٣) المرجع السابق . (٤) انظر : شرح الطوسى على الإشارات ٣/٤٩٧ .

جواز ذلك؛ لضرورة كون البارى قادرا مريدا كما أسلفناه»(١) . فهذا لا يعارض الفكرة التى نتحدث عنها ، إذ معناه أن القدم إنما يكون لازما وضروريا فيما لو قلنا بأنه تعالى فاعل بالإيجاب؛ بناء على أن المعلول لا يمكن أن يتأخر عن علته الكاملة . ولكن مادمنا نقول بأنه فاعل بالقدرة والاختيار ، فقدم مفعولاته وحدوثها هما فى مقام الجواز، ولا يصح ادعاء احدهما إلا بدليل يبين ذلك .

وأيا ما كان الأمر فقد ذهب بعض الصوفية إلى قدم العالم . ومن هؤلاء الإشراقيون الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير ، وفسروا الإبداع أو الصدور بقريب من رأيها فى الفيض(٢) . ومنهم أصحاب وحدة الوجود الذين قالوا بالتجلى، وهو تمثل الإله فى أشخاص العالم وتعينه فى المظاهر الوجودية ، فالوجود حقيقة واحدة لها جانبان باطن وظاهر ، فباطنه الحضرة الأحدية ، وظاهره الموجودات المتكثرة التى هى تعينات وتجليات لها ، والعارف هو من شهد هذه الوحدة وتحقق بها(٣). إن الشبه قوى بين الفيض الأفلوطينى(٤) وبين صدور الأنوار عن نور الأنوار عند الإشراقيين(٥)، والانبعاث عند الإسماعيلية(٦) ، والتجليات عند أصحاب وحدة الوجود(٧) .

تلك هى الطوائف الثلاث التى تسرب إليها، أو بالأحرى إلى بعضها، القول بقدم العالم : الفلاسفة والصوفية والشيعة ، وبيان مدى صلة الآمدى بمقالتهم هذه أورأيه فيها. ويبقى بعد هذا أن المتكلمين جميعا، من أشاعرة ومعتزلة وما تريدية وسلفيين، قائلون بفكرة الحدوث والخلق من العدم . ولا يؤثر على هذه الحقيقة ما نسب إلى المعتزلة وابن تيمية من الميل إلى قدم العالم ، فسنوضحه الآن، ونبين علاقة الآمدى به بإذن الله .

---

(١) غاية المرام ل ١٠٠ أ - ب .

(٢) انظر : أصول الفلسفة الإشراقية د/ أبو ريان ص ١١ وما بعدها ، والتصوف المقارن د/ غلاب ١١-١١٤ ، والحركة الفكرية ١١٣ .

(٣) انظر : الفصوص ١ /١١٠، ١١١ ، ١٣٢ -١٣٤ والدرة الفاخرة ٢٧٩ وما بعدها .

(٤) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٩٢ وما بعدها .

(٥) انظر :أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٠ وما بعدها .

(٦) انظر : كتاب الرياض للكرمانى ص ١٠١-١١٠ ، ونشأة الفكر ٢ /٥١٧ - ٥٢١ .

(٧) انظر : موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية - بحث لأستاذنا الدكتور قاسم القى بجامعة ام درمان الإسلامية /١٩٦٩ ص١٥، ١٦، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية له أيضاً ص ٩٧-١٤٤ .

ثالثا – المعتزلة :

أما المعتزلة فقائلون بحدوث العالم ، ولكن قولهم بشيئية المعدوم وكونه ذاتا وحقيقة في حالة العدم، جعل البعض يرميهم بالقول بقدم العالم . وممن وجه إليهم هذه التهمة الإسفراييني الأشعرى؛ إذ اعتبره « تصريحا بقدم العالم(١) » . وقال البغدادى إنه يلزمهم ذلك ، وحكى عن الجبائى أنه اتهم الخياط – وكلاهما من شيوخ المعتزلة – بأن زعمه أن المعدوم يوصف فى عدمه بالجسمية يفضى إلى القول بقدم الأجسام(٢) ، كما وصف ابن سبعين قولهم بالمعدوم بأنه « خروج عن الملة، وقول بقدم العالم(٣) . » كما وجه هذه التهمة إلى المعتزلة أستاذنا الدكتور يحيى هويدى(٤) .

ولكنا نجد علماء آخرين ، فى القديم والحديث يدفعون عن المعتزلة تهمة القول بقدم العالم ، وإن كانوا يرون فى هذه النظرية خطرًا على فكرة الحدوث ، وضربًا من التقليد للقائلين بالقدم من الفلاسفة، أو عجزًا عن التحرر التام من الشبه التى دفعت بعض الأوائل إلى القول بقدم العالم . ومن هؤلاء فى القديم الشهرستانى(٥) ، وابن رشد(٦) . وفى الحديث أستاذنا الدكتور محمود قاسم الذى قال عند بيان موقف المتكلمين من الحدوث : « فقال المعتزلة : إن الله يخلق العالم من العدم ، لكنهم انتهوا كما قلنا إلى أن وصفوا العدم بأنه ذات ، ويمكن القول على نحوما بأنهم لم يتخلصوا من تأثير أرسطو وأفلاطون »(٧) ، وكان قد أخذ عليهم فى موضع آخر أنهم « يغفلون عما يؤدى اليه هذا الرأى من القول بوجود مادة قديمة مع الخالق »(٨) .

ومن الإنصاف أن نقرر أن المعتزلة لم يقصدوا إلى القول بقدم العالم ، ولا يمكن لهم أن يقبلوا ذلك، وهم القائلون بأن أخص وصف الألوهية هو القدم ، وأن الذوات إذا اشتركت فى أخص الوصف اشتركت فى سائر الصفات كما سبق بيانه(٩) ، فلو قالوا

---

(١) انظر : نشأة الفكر ١ /٤٦٩ ، وقد صرح الإسفرائينى بذلك فى كتابه التبصير فى الدين ص ٦٠ .
(٢) انظر : الفرق بين الفرق ١٦٥ . (٣) رسائل ابن سبعين ص ٨ .
(٤) انظر : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ٢٢–٣٠ . (٥) نهاية الاقدام ١٥٣، ١٥٩ .
(٦) انظر : مناهج الأدلة ١٣٩ . (٧) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ١٦٧ .
(٨) نفس المصدر ١٩٣ ، وانظر : أيضا نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٠٩ .
(٩) انظر : الابكار ٢ /١٨٣ ، ب وما سبق فى الأحكام العامة للصفات الإلهية، ص٢٨١ .

بقدم العالم فى أى صورة لانتقض أصل المذهب وروحه ، وهو التوحيد وإفراد الله سبحانه بالقدم . فإذا أضفنا إلى هذا أن القوم يؤكدون حدوث العالم بكل ما فيه(١) ، بل يصرح القاضى عبد الجبار ببطلان القول بالهيولى ؛ «لأنا قد بينا أن الأجسام محدثة وأن القول بالهيولى ساقط ، وبينا أن الأجسام إذا كانت محدثة فيجب جواز العدم عليها»(٢) ، وأن شيوخهم قد ألفوا فى الرد على أرسطو وغيره فى قوله بقدم العالم(٣)، إذا لاحظنا ذلك كله علمنا براءتهم من القول بقدم العالم أو الرضا به . وإن المرء ليسعد حقا إذ يجد أن أحد أعداء المتكلمين والمعتزلة خاصة ، وهو ابن تيمية ، يدفع عنهم تهمة القول بالقدم كما سيأتى(٤) . وينهج الأستاذ الدكتور النشار، وموقفه النقدى من المعتزلة معروف ، نفس المنهج(٥) ، وتلك هى روح الإنصاف والنزاهة .

ولكن ما الدواعى التى أدت إلى ظهور مثل هذه الفكرة فى الوسط الاعتزالى خاصة، مع تناقضها وصعوبة انسجامها مع «التوحيد» الذى هو شعار المذهب؟ يرى أستاذنا الدكتور النشار أنه التقعر فى تفسير العدم ، أى مجرد إرضاء الطموح والرغبة العقلية فى خوض مسائل من (دقيق الكلام)، دفعتهم إلى محاولة تصور الأشياء قبل أن تتصف بالوجود ، وتتحقق فى عالم الواقع ، معتمدين على منهجهم العقلى القاصر الذى ينظر إلى المسائل من زاوية واحدة(٦) . ويبدو أن المسألة إلى جانب كونها تقعرًا عقليا أو فضولا فلسفيا لم يستكمل أدواته ، ترجع أيضا إلى بذور عقلية ، توجد فى المدرسة الاعتزالية ، منها فكرة الإمكان الكلامية ، وفكرة التفرقة بين الماهية والوجود، فالأشياء الممكنة لها ذوات أو مهايا فى حال العدم – ولو أنها لدى المعتزلة مخلوقة أيضا كما يحكى ابن تيمية(٧) – يفيض عليها الوجود الفعلى بخلق الله تعالى أيضا ، وهذه المهايا فى حالة العدم تتصف بالإمكان ، إن جاز هذا التعبير ، حتى تتعلق بها إرادة الله لتوجدها، فتبرز إلى الوجود الفعلى .

---

(١) انظر : المغنى لعبد الجبار (وهو أحد القائلين بالمعدوم) ، ٥ /١٥٣، ١٥٤ .

(٢) المغنى ٥ /١٥٣ ، وانظر : شرح الأصول الخمسة ١١١ .

(٣) انظر : نشأة الفكر ١ /٤٧١ ، ٤٧٢ والموافقة ٢ /٢٦٠ .

(٤) فى الصفحة التالية ، وانظر : الموافقة ٢ /٢٦٠ . (٥) انظر : نشأة الفكر ١ /٣٦٥ ، ٤٦٩ – ٤٧٢ .

(٦) نشأة الفكر ١ /٤٦٩ وما بعدها . (٧) انظر الفرقان ص ١٠١، ١٠٢ .

ولقد كانت هذه هى الفكرة التى تسربت إلى ابن سينا – كما يلاحظ أستاذنا الدكتور قاسم(١) – وانتهت به إلى تصور خاطئ للخلق الإلهى؛ «كأن الله – سبحانه- يفكر على غرار الإنسان، فيخلق الماهية أولا ثم يضيف إليها الوجود بعد ذلك»(٢) ، كما أنها جعلته يفشل فى اجتياز الصعوبة التى واجهت مفكرى الإغريق من قبل ، وهى : كيف تنشأ الأشياء من العدم المحض؟ فاضطروا إلى القول بقدم المادة الأولى، وقال هو بقدم الإمكان ، الذى هو عنده ليس عدمًا محضًا(٣) ، وقالت المعتزلة بالمعدوم . وكل هذا يلتقى – كما يلاحظ ابن رشد – على فكرة أن الخلق يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود(٤) .

والحق أن فكرة المعدوم ليست ، فى نظر المعتزلة، كما يقول أستاذنا الدكتور قاسم ، فكرة مجردة من كل مضمون ، لقد تطور بهم الأمر إلى وصف المعدوم بالجسمية ، وقد لاحظ الآمدى هذا أيضا ؛ حيث يقول بعد عرض شبهة بعض الفلاسفة فى قدم العالم؛ بسبب سبق إمكانه على وجوده : «وهذه الشبهة فى إثبات المادة هى ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئا ، وذاتًا معينة، من غير أن يصفوه بالوجود ، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها»(٥) . وهناك من لاحظ العلاقة بين فكرة التفرقة بين الماهية والوجود ، التى يقول بها جمهور المعتزلة(٦) ، وبين فكرة المعدوم التى ذهب إليها كثير من مشايخهم ؛ يقول ابن الوزير اليمانى : «وأما من قال : وجود الذات زائد عليها ومنفك عنها فزعم أن الحقائق متقررة مع انتفاء الوجود عنها، وهم جمع من المشايخ كأبى يعقوب الشحام ، وأبى هاشم ، وأبى الحسين الخياط ، وأبى القاسم البلخى، وأبى عبد الله البصرى ، وقاضى القضاة، وأبى رشيد ، وابن متويه وأتباعهم(٧)» .

---

(١) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ٩٢، ٩٣ ونظرية المعرفة ص ١١١– ١١٤ ، وقد لاحظ ابن تيمية نفس هذه الملاحظة بالنسبة لابن عربى ، انظر الفرقان ص ١٠١ ، ١٠٢.

(٢) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ٩٣ ، ٩٤.

(٣) انظر : النجاة ص ٢٣، ٢٣٢ ، ٢٣٧، ٢٣٩ ورسالة الحدود ضمن تسع رسائل ص ٩٤.

(٤) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٩ ، وانظر ص ١٦٧، ١٦٨ من ابن رشد وفلسفته .

(٥) غاية المرام ل ١٠٤ب .

(٦) انظر : الأبكار ل ١/١٥٣ .

(٧) ترجيح أساليب القرآن ص ١٠٠.

وقد حاول بعض الباحثين الغربيين رد فكرة المعتزلة عن المعدوم إلى مصادر هندية، بالإضافة إلى الفكرة الأفلاطونية عن الهيولى، التى قال بها أو بقريب منها آخرون غير أفلاطون من مفكرى الأغريق(١) . وحقيقة المسألة أن كل هذه محاولات مختلفة متباينة الدوافع والأهداف لاجتياز المعضلة : كيف يمكن الانتقال من الوحدة إلى الكثرة ؟ وهل من سبيل إلى ملء هذه الفجوة الرهيبة بين الإله فى وحدته الأزلية والعالم فى تزمنه وتكثره؟ ومن ثم كان التشابه بين هذه الحلول كما يلاحظ ابن رشد . وربما كان الحل الأمثل لهذه المشكلة، من الناحيتين الفلسفية والدينية، هو التفرقة بين الفعل الإلهى – أى الخلق– وبين الأفعال الإنسانية أو أفعال المخلوقين ، فهذه لا تتم إلا عن مادة وفى مدة وبآلة، أما الفعل الإلهى ففعل واحد مطلق من هذه القيود جميعًا ؛ إذ هو بدء مطلق ، ليس قبله زمان ولا مادة ، وهو مباشر لا يحتاج إلى الاستعانة بواسطة ، وهو فى الوقت نفسه مستمر متجدد سار فى جميع الكائنات، ليعطيها وجودها ويحفظه لها . وقد تنبه ابن رشد إلى هذا الحل ، وأوضحه إلى حد كبير(٢) . ونحن نجده أو قريبا منه لدى شيوخ الأشاعرة ولدى الآمدى أيضًا .

والآمدى يتعرض فى (غاية المرام) لمسألة المعدوم ويناقشها، ويرفض رد الشهرستانى على المعتزلة لضعفه وعدم اتفاقه مع مبادىء المنطق ، وخاصة مبدأ التقابل التام أو التناقض(٣) . كما يشير إلى رد آخر للرازى لا يرتضيه(٤) ، ثم يستدل الآمدى على تناقض الفكرة وما تؤول إليه من عدم التفرقة بين الوجود والعدم وهو محال(٥) ، وما توهموه من أن تعلق العلم بها يستلزم وجودها وهو خلط بين الوجود الخارجي والوجود الذهنى؛ فليس كل فكرة قامت بالذهن يجب أن يكون لها تحقق فى الخارج(٦) . ثم يبدى حكمه على المعتزلة فى اتجاههم إلى هذا الرأى ، وهو حكم معتدل، فيقول : إنهم يقولون بحدوث العالم ، ولكنهم قلدوا الفلاسفة ونهجوا مناهجهم فانتهوا إلى ما يشبه القول «بالهيولى» غافلين عن تعارض ذلك مع فكرتهم عن الحدوث والخلق: «ومثار

(١) انظر : مذهب الذرة عند المسلمين ١١٤-١١٦ .
(٢) انظر نظرية المعرفة ١١٨– ١٢٣ ومقدمة المناهج ٢٢، ٢٣ .
(٣) انظر : غاية المرام ل١٠٧ب – ١١٠ ب .
(٤) انظر السابق ، ونهاية الإقدام ٢٥١، ٢٥٢ ، والمنطق الصورى ص٣١٢ وما بعدها .
(٥) انظر : غاية المرام ص٢٧٤-٢٨٢ ، وقارن بالمحصل ص ٣٤، ٣٥ . (٦) انظر : السابق .

الجهل .. إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهيولانيين، ونسجهم على منوال الفلاسفة الإلهيين، وظنهم أن ذلك من اليقينيات ، وأنه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات(١) » .

ثم يقرر الآمدى ، فى إنصاف ، أن بعض المعتزلة احس بخطورة هذه الفكرة فقال : بأنا نسمى المعدوم شيئا من حيث هو معلوم فقط ، والشيئية تسمية لفظية بحتة ، كما سمى القرآن بعض الأمور التى لم تقع بعد أشياء : ﴿ إن زلزلة الساعة شيء عظيم ﴾(٢) . والآمدى بهذا يشير إلى الكعبى من المعتزلة(٣) ، وآخرين ممن لم يأخذوا بالتفرقة بين الماهية والوجود كأبى الحسين البصرى وغيره(٤) . ورغم انه يرى أن ذلك رجوع تام عن فكرة المعدوم الاعتزالية ، فهو يناقش هذه التسمية اللفظية ، ويرفض تفسيرهم للآية القرآنية المشار إليها وأمثالها بمثل ما ذكروه(٥) . وعلى كل فيجب أن يلقى عدول هؤلاء الرجال عن فكرة المعدوم الخاطئة ترحيبا وتقديرا لنزاهتهم وإنصافهم، فقد سبق للأشعرى نفسه أن دان بهذه الفكرة ، بل ألف فى نصرتها ، ثم عدل عن ذلك كما يحكى عنه ابن عساكر : « وألفنا كتابا فى باب شيء ، وأن الأشياء هى أشياء وإن عدمت ، رجعنا عنه ونقضناه . فمن وقع إليه فلا يعولن عليه »(٦) .

غير أن الآمدى ، وإن كان لا يتهمهم بالقول بقدم العالم ، يأخذ عليهم – فيما يتعلق بمسألة الخلق – قولهم بأن الإنسان خالق لأفعال نفسه ، ويرى أن ذلك يعارض الرأى الحق؛ وهو إسناد كل الممكنات والحادثات إلى الله تعالى مباشرة بلا واسطة .

رابعا : ابن تيمية :

أما ابن تيمية فقد رفض انتقادات الآمدى والرازى لأدلة بطلان التسلسل كما سبق بيانه(٨) ، وضعف أدلتهما وأدلة غيرهما من المتكلمين على حدوث العالم . ولذا فهم البعض موقفه هذا على أنه ذهاب منه إلى قدم العالم ، وقد وجه هذه التهمة إلى ابن

(١) انظر ص ٢٤٨ وما بعدها من غاية المرام ، وانظر هذه الفكرة أيضا فى ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩٣ ، والفرقان لابن تيمية ص ١٠١، ١٠٢ . (٢) غاية المرام ل ١١٠ب .
(٣) الحج : ١ . (٤) انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٢ . (٥) انظر ص ٩٩ ، ١٠٠ من ترجيح أساليب القرآن .
(٦) انظر غاية المرام ص٢٨٥ ، ١٨٦ . (٧) تبيين كذب المفترى ص ١٣٣ .
(٨) انظر ما سبق فى أدلة وجود الله ، والموافقة ١ / ٢٠١ ، ٢ / ١٨٥ وما بعدها .

تيمية أبو بكر الحصنى[١] ، كما نسب إليه جلال الدين الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية أنه يقول عن العرش إنه قديم بالجنس حادث بالشخص، ووافقه على ذلك الشيخ محمد عبده وشرحه بقوله : « إن الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلا وأبدا[٢] » . وقد عقب عليهما الشيخ الهراس فى كتابه عن (ابن تيمية السلفى) بأن « مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده قديمة الجنس حادثة الشخص ، لا فرق بين العرش وغيره »[٣] .

وأعتقد أن هذا غير صحيح ، إن ابن تيمية يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق ذكره ، ويرى مع هذا أنه يمكن تصور ، بل حصول ، حوادث لا أول لها فى ذاته تعالى ، ولذا فهو يزيف كل أدلة إبطال التسلسل فى الحوادث لدى الفلاسفة المتكلمين . أما المخلوقات التى تشمل كل موجود سوى الله وصفاته فهى مخلوقه لله تعالى ، ومسبوقه بعدمها ، ووجوده تعالى سابق على وجودها ، وما قالته الفلاسفة من المقارنة بين وجودها ووجوده باطل لا يقبله العقل، كما صرح بذلك فى الموافقة وغيرها من كتبه[٤] .

وكل ما يريد الرجل تأكيده هو إثبات أن الخلق دائم ومستمر ، ولكن كل موجود ومخلوق فهو مسبوق بالعدم وموجود بقدرة الله وإرادته، وليس مقارنا لخالقه فى الوجود . وهذه حقيقة يرى أنها فطرية لا تكاد تحتاج إلى برهنة[٥] ، فضلا عن اتفاق أكثر الخلق عليها « إن جمهور العالم من جميع الطوائف يقولون بأن كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وهذا قول الرسل وأتباعهم من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم »[٦] .

ونحن نجد التصريح بحدوث العالم عند ابن حزم الظاهرى[٧] ، وابن كثير المفسر والمحدث[٨] وابن أبى العز الحنفى[٩] ، الذين يؤكدون أن هذا هو الموقف السلفى من تلك المسألة .

---

(١) دفع شبه من شبه ٦٠، ٦١ .
(٢) شرح العقائد العضدية ١٧٦ .
(٣) ابن تيمية السلفى ١٧٧ .
(٤) الموافقة ٢ / ٢٤٩ و٢٥٠ ، ومنهاج السنة ١ /١٠٥ .
(٥) منهاج السنة ١ / ١٠٢ وما مر في ص ٣٧٩ .
(٦) السابق ١ / ١٠٢ ، وانظر أيضا نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٤٢ وما بعدها .
(٧) انظر : الفصل ١ / ١٤ –١٨ .
(٨) انظر : تفسير ابن كثير ١ /٥٧ .
(٩) انظر : شرح الطحاوية ٦٧، ٦٨ .

ب- إبطال القدم :

يناقش الآمدى أولا أدلة القائلين بقدم العالم من الفلاسفة ، أو من أهل الملل السابقة كالثنوية، وكالمنجمين القائلين بأن الأفلاك هى الآلهة الفاعلة لهذا العالم ، والمدبرة له(١).

وهو يميز فى الفلاسفة بين المعترفين منهم بالألوهية القائلين مع ذلك بقدم العالم ، وبين هؤلاء الذين لا يعترفون بقوة فاعلة من خارج الأشياء ممن يسميهم بالفلاسفة الطبيعيين، مخالفا بذلك تسمية الغزالى فى (المنقذ)(٢)، وسيتبين موقفه من الفريقين فيما يلى :

أ- يرى الآمدى أن حجة الفريق الأول -التى حملت أصحابه على الذهاب إلى القدم، وتفسير صدور العالم عن الله بطريق الفيض المتدرج - ترتكز على أصل واحد؛ وهو منع صدور الكثرة عن الواحد، ولذا يتوجه إلى إبطاله من نواحى عدة :

أولا - أن فكرتهم عن وحدة المبدأ الأول الواجب الوجود من جميع الوجوه تنبع من قولهم بوحدة الذات والصفات ، وأنها مجرد نسب أو إضافات. وقد سبق إبطال ذلك وإثبات الصفات النفسية كمعان قديمة قائمة بذات الله تعالى(٣).

ثانيا - لو سلمنا لكم بوحدة المبدأ الأول فيجب طبقا لقاعدتكم أن يكون ما يصدر عنه واحداً، وكذا ما يصدر عن هذا المعلول الأول أيضا ، وهلم جرا . ولكنكم لم تقولوا بذلك التسلسل الطولى ، بل زعمتم أن فى هذه العقول الصادرة نوع كثرة تبرر أن يصدر عن كل منها عقل آخر وجرم الفلك التالى ونفسه أيضا ، حتى إذا كان العاشر صدرت عنه كل الصور فى عالم الكون والفساد(٤) .

ثالثا - هذا المعلول الأول أو العقل الأول إن كان واحداً فكيف صدرت عنه الكثرة؟ وإن كان سبب صدورها عنه كثرة النسب والإضافات فيه ؛ فهو باعتبار إضافته إلى واجب موجب لوجوده يوجب عقلا ، وباعتبار صلته بمبدئه يوجب صورة ، وباعتبار كونه ممكنا

---

(١) انظر : ٢٤٨ - ٢٥٧ من غاية المرام (٢) انظر : المنقذ من الضلال ص ١٤٥.

(٣) انظر ص٣٨-٤٠ من غاية المرام ، والأبكار ١ / ٥٤ ب ، وراجع ما سبق عن الصفات فى الفصل الأول .

(٤) انظر غاية المرام ص٢٠٣-٢٠٦ .

يوجب مادة. فلِمَ لم تقولوا بصدور الكثرة عن واجب الوجود ، فإن السلوب والإضافات له أكثر من أن تحصى(١) .

ومما يلفت النظر فى تصوير الآمدى لكيفية الصدور عند هؤلاء الفيضيين أنه يقرر أن فى العقل الأول جهات أربعا لا ثلاثا ، تصدر عنها أيضا أمور أربعة . وقد أشار إلى ذلك فى غاية المرام(٢) ، وأوضحه فى الأبكار، حيث يقول : «وهذا المعلول تتبعه جهات ، فإنه واجب بالواجب بذاته ، وممكن بذاته ضرورة كونه معلولا ، وهو عالم بنفسه ، وبمبدئه . . وباعتبار هذه الجهات تصدر عنه الكثرة فباعتبار ماله من وجوب الوجود من مبدئه يوجب عقلا، وباعتبار علمه بمبدئه يوجب نفس الفلك الأقصى . . وباعتبار علمه بنفسه يوجب صورة جرم الفلك الأقصى ؛ وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة جرم الفلك الأقصى ؛ ترتيبا للأشرف على الأشرف من الجهات ، والأحسن على الأحسن منها. وهذه الجهات فمثلها أيضا ثابت للعقل الصادر عن المعلول الأول ، وباعتبارها أيضا يصدر عنه عقل آخر ونفس لجرم فلك الكواكب ، ومادته وصورته. . »(٣) . ولا أدرى مدى دقة فهمه لهذا الجانب من نظرية الفيض(٤) .

والآمدى مسبوق فى هذه الانتقادات التى وجهها إلى نظرية الفيض ببعض الفلاسفة والمتكلمين ،منهم ابن حزم(٥)، والجوينى(٦)، والغزالى(٧)، والشهرستانى(٨)، والرازى(٩)، وابن ملكا البغداى(١٠)، وابن رشد(١١)، وغيرهم(١٢) .

---

(١) السابق ، وقارن الابكار ١/٢١٩ ب ، ٢٢٠ا، ٢/١٣٢- ٣٩ ب.

(٢) انظر: غاية المرام ل ١٨٢ا ، ويبدو ان لفكرة (التربيع) فى المعلول الأول اصلا عند الغزالى - انظر نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٣) الابكار ١/٢١٩أ

(٤) انظر فى هذا الجانب من نظرية الفيض : نظرية المعرفة لاستاذنا الدكتور قاسم ٨٧- ٩١ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٤٠-٥١، ١٧- ١٩ والجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/٥٤، ٥٥ - ٢٢٥- ٢٤١ ونهاية الإقدام ٦٠ وما بعدها .

(٥) الفصل ٣/٤٤ - ٤٦ .

(٦) الإرشاد ١٣٤- ٢٣٧ .

(٧) فى التهافت ١٤٥ وما بعدها .

(٨) فى الملل والنحل (بهامش الفصل) ٣/٤٤ - ٤٦ ونهاية الأقدام ٥٦ - ٦٥ .

(٩) فى المحصل ١٤٥، ١٤٦ ، والأربعين ٢٣٩ - ٢٤١ ، وانظر فخر الدين وآراؤه ٣٤٧ وما بعدها ، وشرح الإشارات للطوسى ٣/٦٦٨- ٦٧٠ .

(١٠) انظر : نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ٦٩- ٧١ .

(١١) نظرية المعرفة عند ابن رشد ٨٥ - ٨٧ ، ١٠٣ - ١٠٨ ، وابن رشد وفلسفته ١٦٨ - ١٧٠ .

(١٢) نشاة الفكر ٢/٥١٧ - ٥٢١ .

وقد بين ابن رشد أن هذه النظرية التى روج لها الفارابى وابن سينا وآخرون غيرهما لا تنتمى إلى أرسطو- كما توهم الآمدى وغيره - فإن المعلم الأول يجيز أن تصدر الكثرة عن الواحد دفعة واحدة[١]، وأنها من الأقاويل الضعيفة فى الفلسفة، وأن الغزالى محق فى نقدها . بل ذهب إلى حد القول بأنها ليست سوى خرافة وأسطورة لا تقوم على أساس فلسفى[٢] ؛ ونجد مثل هذا الحكم عند الآمدى فى عبارات أشد قسوة : « هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان فضلا عمن ينسب إلى شىء من التحقيق والغوص والتدقيق »[٣] ؛ لأنها « لا ترجع إلا إلى محض تحكمات باردة وخيالات فاسدة لا يرضى بها لنفسه بعض المجانين ، فضلا عمن يزعم أنه من المحصلين »[٤] .

٢- أما الفريق الثانى الذين يسميهم الآمدى الفلاسفة الطبيعيين فهم الذين قالوا : « إن ما نشاهده من حركات الأجسام البسيطة والمركبة ، والآثار الصادرة عنها إنما هو لقوى موجودة فى تلك الأجسام . وربما زاد الأقدمون منهم على ذلك وقالوا : إن أصل العالم أجزاء جسمانية صغار كرية فى خلاء ممتد متشابه الأجزاء ، وإنها (كذا) لم تزل تلك الأجزاء الجسمانية متحركة فيه؛ لاستحالة قرارها فى جزء منه مع التشابه لعدم الأولوية، حتى اتفق أن تصادمت، وتحالفت وامتزجت، على هذا النحو الذى العالم عليه »[٥] . والآمدى هنا يربط بين هذا المذهب المادى الذى ينسب كل الموجودات وتغيراتها إلى الطبيعة ، أى إلى القوى الذاتية للمادة نفسها دون أى مصدر خارجى ، وبين أصوله القديمة فى نظريات الإغريق، وهو المذهب الذرى المنسوب إلى ديموقريطس وهو إمام الفلسفات المادية كما يلاحظ أستاذنا الدكتور محمود قاسم[٦] ؛ إذ الأصل عنده أن " ليس هناك قوة ولا إدراك أو عقل يوجه مثل هذه الذرات، التى تتحرك حركة دائمة على هيئة دوامة أزلية أبدية[٧] . وهذا ما يجمع سائر المذاهب المادية فى القديم والحديث سواء قالت بالذرات أم لم تقل بها .

هذا وقد تعرض الآمدى (فى المآخذ) لمذهب (ذى مقراطيس) وأشار إلى أن

---

(١) انظر : نظرية المعرفة ١٠٣-١٠٨ . (٢) انظر : نظرية المعرفة ١١٠ .
(٣) انظر غاية المرام ل١٨ب . (٤) السابق ل١٨٢-ب .
(٥) الأبكار ١ / ٢٢٠ب . (٦) فى كتاب (جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته) ص ١١٦ وما بعدها .
(٧) السابق ص ١١٧ .

أرسطو أبطل هذا المذهب، كما أنه باطل عند المتكلمين؛ لإحالتهم وجود حوادث لا أول لها[١] .

ويتمسك الآمدى فى الرد عليه بأن كل الأجسام مشتركة فى الجسمية ، فلم اختص كل منها ببعض الصفات دون بعض ؟ إن التباين والتنوع فى أحوال الموجودات ودرجاتها وتأثيراتها المختلفة -مع اشتراكها فى الجسمية - « يدل على الاستناد إلى المؤثر الخارجى، لا بواسطة قوة فى الجسم . ويكون ذلك المخصص فاعلا مختارا ، وهو البارى تعالى على ما حققناه . ويخص القائلين بقدم الأجسام، وتحركها فى خلاء ممتد غير متناه، ما سنحققه من إبطال قدم كل موجود سوى الله تعالى ، وامتناع وجود بُعد لا نهاية له فيما بعد »[٢] .

والرد على القول بالطبيعة بفكرة تنوع الآثار، وأن الفاعل بلا إرادة لابد أن يجرى فعله على نمط واحد لا يتخلف أبدا ، نجده - مع وجوه أخرى - عند الباقلانى فى التمهيد[٣]، والنسفى الماتريدى فى بحر الكلام[٤] ، وعبد الجبار المعتزلى فى شرح الأصول الخمسة[٥] .

٣ - ثم يتصدى الآمدى للمنجمين القائلين بأن الكواكب هى الآلهة الصانعة لهذا العالم ، ويسميهم فى الأبكار « الأحكاميين »[٦] ؛ ويبدو أنه يقصد بهم الصابئة ومن مال إلى ذلك الرأى من الفلاسفة[٧] . وقد أفاض فى تصوير مذهب الصابئة فى الأبكار[٨] ، وقدم عنهم معلومات دقيقة، يقول عنها الأب أنستاس الكرملى إنها تتفق تماما وعقائد الصابئة الذين يعيشون فى العراق المعاصر[٩]. وقد انتقد الآمدى ردود بعض الفلاسفة عليهم بقيام الدليل على أن الأول واحد من كل وجه لا يتعدد ولايتكثر ، وهى فكرة لا يرتضيها لخطورتها بالنسبة لمسألة الصفات كما سبق[١٠] . كما ينتقد بشدة ردود بعض

(١) انظر المآخذ ل ١٣ ب ، ول ٥٩ب .
(٢) الأبكار ١ /١٢٢١ا.
(٣) ص ٥٢ وما بعدها .
(٤) - ص ١٤ .
(٥) ص ١٢١ .
(٦) - ص الأبكار ١ /١٢٢٣ا.
(٧) انظر الأبكار ١ /٢١٢ ب ٢٤٤٥ب ، ٢٤٥ا ، والتمهيد مقدمة المحققين ١٩ ، والنجاة ١٥٢ وما بعدها.
(٨) الأبكار ١ /١٢٨ - ١٣٣ ب.
(٩) انظر مجلة المشرق البيروتية مجلد ٤ لسنة ١٩٠١م ص ٤٠٠ - ٤٠٣ .
(١٠) انظر ما سبق عن تعدد الصفات ووحدتها، والنجاة ٢٥١، ٢٥٢ .

الأشاعرة عليهم(١) ، ويتمسك بدليل التناهى الذى سبق عرضه فى إثبات واجب الوجود، ويضيف إليه اعترافهم بأن الأجرام السماوية عندهم مركبة من الصورة والمادة فهى إذن ممكنة ، فكيف تكون علة ومبدأ لسائر الموجودات(٢) ؟ ويشفع ذلك بأفكار اخرى لجدها عند من سبقوه من الأشاعرة مما لا يتفق مع نقده القاسى لهم(٣) .

ثم يتعرض لفكرة من قال منهم بأن لهذه الكواكب مبدأ آخر قديما(٤) – وهذا هو قول الصائبة فعلا – ولكنه أضاف الخلق والإبداع إليها ، فيقول إن من مال إلى هذا منهم « فليس له فى دعواه مستند غير الاستقراء؛ بأنا وجدنا التأثيرات المختلفة والامتزاجات المتقاربة وجميع ما فى عالم الكون والفساد من خير وشر لا يوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص ، وذلك مما يوجب إسناده إليه وإحالة وجوده عليه ؛ إذ لو كان اتفاقيا لما دام »(٥) ، فينبه أولا إلى أن هذا الاستقراء ناقص ظنى قد تند عنه ظواهر لم تقع تحت تجربتهم(٦) ، كما أن مجرد الاقتران بين الحوادث الأرضية والاقترانات الفلكية لا يكفى لإثبات أن الأخيرة علة وسبب للأولى(٧) ، وهو هنا يعتمد على فكرة « العادة » الأشعرية وقد سبقه إلى مثل هذا الرد الباقلانى والرازى أيضا(٨) .

٤– وأما الثنوية القائلون بالنور والظلام وأنهما مبدآن لسائر الحوادث، فيرد عليهم بأن النور والظلام المشاهدين ليسا إلا حادثين يحصلان بعد العدم ، وتجرى عليهما كل أحكام الحوادث فكذا ما يماثلهما فى طبيعته .

أما تمسكهم بوجود الخير والشر فى العالم ، فجوابه أن « مدلول اسم الشر ليس إلا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات »(٩) ، وإذن فهو ليس وجوداً حقيقيا أو معنى ذاتيا حتى تلزم إضافته إلى مبدأ خاص به ، ولو سلمنا لكم أنه ذات حقيقية فإن الموجود فى العالم ليس الخير المحض وليس الشر المحض فقط ، بل هنا أيضا ما هو مزيج منهما ، فلم

---

(١) انظر غاية المرام ل٨٣ أ. (٢) انظر الأبكار ١/٢٢٣ب .
(٣) انظر غاية المرام ص٢١٢، والتمهيد ١٩، ٦٤، ٦٥ والأربعين ٢٤١ .
(٤) الأبكار ١/٢٢١ أ. (٥) غاية المرام ٨٣أ ، وانظر الأبكار ١/١٣٣أ – ٢٢٥ أ.
(٦) الأبكار ١/٢٢٣أ. (٧) غاية المرام ٨٣أ ، والأبكار ١/١٣٣أ.
(٨) انظر التمهيد ٦٤، ٦٧، ٦٨ ، والأربعين ٢٤١. (٩) غاية المرام ٨٣ب ، وانظر الأبكار ١/٢٢٧ ب.

لا تكون المبادئ ثلاثة بدلا من اثنين ؟ حتى يستقيم الوجود طبقا لأصلكم(١) . ثم يشير الآمدى إلى أن منهم من قال بذلك «كما حكى ذلك أيضا القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة(٢) عن المرقونية» ، ثم يرد على هؤلاء المثلثة بأن هذا الثالث إن كان من نوع الأصلين السابقين عادت المشكلة السابقة وفسد تفسيركم للوجود . وان كان مغايرا لهما قديما سابقا عليهما، فهو الإله القديم المريد المختار الذى خلقهما وسائر الموجودات الأخرى(٣) .

والآمدى يتابع فى هذه الردود بعض من سبقوه من الأشاعرة(٤)، والمعتزلة(٥)، وغيرهم(٦) . وإن كان فى تفسيره للشر أثر فلسفى واضح(٧) ، كما سلفت الإشارة إلى ذلك .

جـ- الخلق المباشر :

إذا بطلت هذه الأقوال جميعا فالرأى الصحيح - كما يقول الآمدى فى غاية المرام - هو «ما ذهب إليه أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من طوائف المحققين أنه لا خالق إلا الله تعالى ، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه»(٨) . ويقول فى الأبكار: «إن جميع الممكنات مقدورة للرب تعالى من غير واسطة وإن حدوثها ليس إلا عنه ، هذا هو مذهب أهل الحق»(٩) . كما يقول فى المآخذ فى معرض الرد على من ذهب إلى أن الله تعالى جسم: «حكم الوهم والخيال غير مقبول فى أفعاله تعالى ؛ فإن إحداث الشيء، من غير مادة ومدة وآلة وتغير فى ذات الفاعل وجلب منفعة ودفع مضرة فى حقه، غير مقبول عند الخيال والوهم ، مع أن أفعاله كذلك باتفاق المسلمين(١٠)» . هذا مع أنه يؤكد فى موضع

(١) ص ٢١٣-٢١٤ من غاية المرام . (٢) ص٢٨٤ .
(٣) انظر غاية المرام ص٢١٤، وشرح الأصول ٢٧٦، ٢٨٧ .
(٤) انظر التمهيد للباقلانى ٦٥-٦٧ ، ونهاية الأقدام للشهرستانى ٦٥- ٦٧ .
(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ٢٨٤ وما بعدها.
(٦) انظر النجاة ٢٨٤ -٢٩١، ونهاية الأقدام ١٠١ ، وغاية المرام ل ٢٩أ -٣٠ب .
(٧) انظر نشأة الفكر ١/١٧٤ - ٢٢٠، ٢/٦٣ - ١٠٦، ٢٩٣ - ٢٤٦- ٣٤٦، ٤٠٠ -٤٦٥ وانظر طبيعيات الشفاء الفن الثالث ص ٥٣ .
(٨) غاية المرام ٧٩ب . (٩) الأبكار ١/٢١٢ب . (١٠) المآخذ ٢٥أ ، ب

آخر من الكتاب نفسه أن الفعل الإنسانى «لابد له من مادة يكون عنها ، ومن مدة يقع فيها، ومن فاعل يتم به»(١) .

فإذا لاحظنا أن الرازى فى كتاب (المطالب العالية) الذى يلخصه الآمدى فى هذا الكتاب يقول بأن الله فاعل لكل شيء ، ولكن بواسطة العرش الذى يقابل عنده النفس الكلية عند الفيضيين، وأنه توقف بشأن مسألة القدم والحدوث(٢) علمنا أن هذا الرأى وهو الخلق بلا مادة ولا مدة ولا آلة ، أى الخلق المطلق المباشر ، إنما هو رأى الآمدى نفسه الذى نجده فى كتبه الأخرى كالأبكار وغاية المرام .

وقد لخص الآمدى فى الكتاب المذكور عن الرازى عرضه لأدلة القدم والحدوث الذى انتهى منه إلى أن المسألة مشكلة لا يمكن البت فيها برأى، ولا تتوقف العقيدة الدينية الصحيحة على ذلك(٣) ، ولكنه كان بين الحين والحين يؤكد رأيه هو فى الحدوث ، فمن ذلك :

(أ) أنه لخص حجة القائلين بالقدم : إن كان العالم ممكنا فإمكانه سابق على وجوده ولا أول لهذا الإمكان ولا لصحة تأثير الفاعل فيه ، وهذا يناقض امتناع وجوده أزلا . ثم عقب عليها بقوله : «قال الإمام هذه المعارضة صحيحة ، إلا أن المسألة مشكلة جدا؛ لأنه إذا لم يكن لإمكان وجود العالم أول كان العالم ممكن الوجود فى الأزل، وإنه مناقض لقولهم لا يمكن الوجود فى الأزل . وأنا أقول : لا يلزم عن دوام إمكان الشيء إمكان دوامه(٤). ويؤكد ابن تيمية لنا أن الآمدى لم يرتض دليل قدم الإمكان ورفض تهمة التناقض الموجهة إلى المتكلمين لقولهم بإمكان الحركة وأنها حادثة غير أزلية(٥) .

(ب) وأثناء شرحه للأسماء الحسنى يذكر أن معنى (البديع) خلقه تعالى للأشياء بلا مادة ولا مدة(٦) . وهذا المعنى الذى عبر عنه الآمدى ، من وجوب التفرقة بين الخلق

---

(١) المآخذ ١٢٨ ، ١٧١

(٢) انظر فخر الدين وآرؤه ص ٣٥٨ ، والمآخذ لوحة ٦٠ب ، ٦١ب ، حيث يلخص كلام الرازى فى ان الشرع لم يرد بتعريف هذه المسألة لغموضها وعدم توقف صحة النبوة عليها .

(٣) انظر المرجعين السابقين نفس الموضع .

(٤) المآخذ ٦١ب ، ٧١ب .

(٥) الموافقة ٢١٥، ٢١٦ ، وقارن الابكار ٢ / ٩٥ ب ، وانظر المآخذ ل ٦٢ ب ، ٦٩ب .

(٦) المآخذ ٥٠ ب .

الإلهى للعالم من غير مادة سابقة وبين الأفعال الإنسانية المتصرفة فى مواد سابقة، نجده – زيادة على (المآخذ) – فى الأبكار أيضا[١] .

ويؤكد الآمدى موقفه من الخلق المباشر غير المسبوق بمادة ولا مدة فى (غاية المرام) أيضا ؛ إذ يجيب على شبه القائلين بقدم العالم مستندا إلى نفس المبدأ الذى أكده فى الأبكار والمآخذ من التفرقة بين الغيب والشهادة :

أ– فهو يرد على الشبهة الخاصة بأنه لو كان العالم حادثا لكان بينه وبين خالقه مدة متناهية أو غير متناهية ، والأول يلزم عليه حدوث الله ، والثانى يلزم منه قدم الزمان وبالتالى قدم المتزمنات أى قدم العالم[٢] – بأن ذلك خضوع لحكم الوهم والخيال الذى يعجز عن تصور مدة لا مدة قبلها ويصر على الترامى إلى ماوراء حدود الزمان ، ولكننا لا نقبل حكم الوهم فى المسائل العقلية[٣] . وستزداد هذه الإجابة وضوحا عندما نبين رأيه فى الزمان ، وأنه مجرد فرض بشرى، أو مقولة إنسانية .

ب– ثم يرد على الشبهة القائلة بأن ما يقع بعد العدم مسبوق حتما بمادة ومدة، أما المدة فلأن له (قبلاً) لم يكن موجودا فيه ، ثم انقضى هذا (القبل) بحدوثه وتحققه وذلك هو معنى الزمان ، فالزمان قديم – وأما المادة فلأن المدة عرض يحتاج إلى ما يتقوم به – فلابد إذن من مادة قديمة . ومن ناحية أخرى فإن كل موجود مسبوق بإمكانه وهذا الإمكان أمر وجودى لا يقوم بنفسه فافتقر إلى مادة يقوم بها ، سواء كانت هذه المادة خالية من الصور تماما ، أو مصحوبة بصورتها ، وإن كانت قابلة للصور الأخرى على سبيل البدل[٤] . وهو يشير بهذا إلى تصور كل من أفلاطون وأرسطو لأصل العالم[٥]، ثم يجيب بأن القبلية ليست إلا معنى سلبيا وهو أن الشىء لم يكن موجودا فكان ، وهذا المعنى لا يستلزم مدة أو زمنا يقارنه ولا مادة يحل فيها لأنه ليس بوجود حقيقى وإنما هو مجرد سلب .

أما زعمهم أن إمكان الشىء يسبق وجوده ،وهو لا يقوم إلا بمادة ، فإن بعض

---

(١) الأبكار ٢ / ١٠٢ب .
(٢) انظر غاية المرام ١٠٣ ب ، والمآخذ ١٧٥ – ١٧٧ ، ونهاية الأقدام ١٢٠، ١٢١ .
(٣) انظر غاية المرام ل١٠٥١، ب .   (٤) انظر غاية المرام ١٠٧ أ .
(٥) انظر حوار بين الفلاسفة ص١٠، ١١ .

الأصحاب يرد عليه بأن معنى كون العالم ممكنا أنه مقدور لله تعالى . ويرى الآمدى أن ذلك دور ، لأنهم يعرفون المقدور بأنه الممكن ، فكيف يقولون عن الممكن إنه المقدور ؟ وهذا نقد نجده عند ابن رشد فى (تهافت التهافت)(١) . أما هو فيتمسك بأن الإمكان أيضا معنى سلبى يرجع إلى عدم لزوم المحال من وجود الشيء أو لا وجوده ، ثم يستعين بما يقوله الفلاسفة عن النفوس الإنسانية والصور الجوهرية فهى حادثة عندهم ولا مادة فيها على الإطلاق ، فبم كان يقوم إمكانها قبل حدوثها؟(٢). ونحن نجد أيضا مثل هذه الفكرة عند ابن رشد فيما يتعلق بطبيعة الأفلاك السماوية(٣) .

وبعد هذه الردود يؤكد الآمدى فكرته فى الخلق المباشر من غير مادة أو زمان فيقول : فإذًا قد ثبت أن الكائنات موجوده بعد مالم تكن ، ومسبوقة بالعدم من غير سبق مادة ولا زمان، واندفع ما فى ذلك من الخيالات ، وبطل ما فيه من الإشكالات(٤) .

د- الخلق المستمر :

كما قال الآمدى بالخلق المباشر ، فقد قال أيضا بالخلق المستمر ، فالموجود لا يحتاج إلى خالقه ليخلقه فحسب ، بل ليديمه أيضا ويحفظ عليه وجوده ، إذ أن وجوده فى ذاته ممكن فلو فرض عدم خالقه لحظة لباد وهلك ، «إذ ليس استناد الموجَد إلى الموجِد من جهة وجوده ، بل الصحيح أن استناده إليه ليس إلا من جهة إمكانه»(٥) . وقد سبق للرازى أن نبه على هذه الفكرة أيضا(٦). وإذن فالله يوجد الموجودات بالفعل ، بمعنى أنه يحفظ عليها وجودها ، وهذا هو الخلق الدائم المستمر .

على أن أكبر تأكيد لفكرة الخلق المستمر عنده هو ما سنجده من تفسيره للعالم الطبيعى، وما يحدث فيه من تغيرات تعود كلها إلى قدرة الله تعالى وحده ، وتَدَخُّله المباشر وقتا بعد وقت ، وكل ما يقدمه الآمدى من توضيح للمشاكل الأساسية الخاصة بهذا العالم الطبيعى من مكان وزمان وحركة وسكون وأسباب ومسببات إنما يؤكد هذه الفكرة ويدعمها .

---

(١) ص ٦٨-٧٠ ، وانظر ايضا غاية المرام ١٠٦ب ، وحوار بين الفلاسفة ص ٢٣٣-٢٣٥ .

(٢) انظر غاية المرام ١٠٧ أ .

(٣) انظر نظرية المعرفة ١١٥، ١١٦ .

(٤) غاية المرام ١٠٧أ ، ب .

(٥) غاية المرام ١١٠أ .

(٦) انظر الأربعين ص ٧٩ .

وهو ينتقد فكرة (الكمون) النظامية ، لأنها تتعارض مع الخلق المتجدد وقتا بعد وقت[١] . وهو نفس النقد الذى نجده عند أبى المعين النسفى الماتريدى فى رده على مقالة النظام : « إن الله خلق الأشياء كلها ، ولم يبق شئ غير مخلوق، حتى الثمار فى الأشجار مخلوقة إلا أنها غير ظاهرة. وقال أهل السنة والجماعة : قدرّ ما هو كائن إلى يوم القيامة ، وإنما يخلقها فى كل وقت وأوان ، خلقها فيما مضى وفى المستقبل يخلقها، يدل عليه قوله : ﴿ كل يوم هو فى شأن ﴾[٢] » .

هذا هو ما تؤكده كل كتابات الآمدى عن (أفعال الله تعالى) أو بعبارة أخرى (العالم) .

إن فكرة الأشاعرة عن الإله المتفرد بالخلق والإيجاد والاختراع والتأثير هى التى كانت تقود خطاه كما رأينا فى مباحث الصفات ، وهى التى أملت عليهم موقفه هذا بشأن خلق العالم خلقا مباشرا متجددا مستمرا بلا واسطة ولا آلة ولا شركة فى الجملة أو التفصيل ، وسنرى آثار هذا المفهوم فى المسائل الإنسانية أيضا .

هـ- أدلة الحدوث :

ليس العالم – وهو « كل موجود غير الله »[٣] – قديما إذن بل هو موجود بعد العدم، وكائن بعد أن لم يكن[٤] ، أو كما يحكى الآمدى عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى « إن وجوده مسبوق بوجود الأزلى »[٥] وهو ما ينسبه الآمدى أيضا إلى « أهل الحق من المتشرعين »[٦] ولكن ما الدليل على ذلك؟

هنا نجد موقفا فريدا للآمدى ربما لم يقفه أشعرى قبله فيما نعلم ، لقد اعتمد الأشاعرة جميعا منذ شيخهم الأشعرى على دليل الجواهر والأعراض لإثبات حدوث العالم، ودعمه بعضهم بفكرة الإمكان، وأفردها البعض دليلا مستقلا على ذلك ، فنجد الشيخ الأشعرى يعتمد عليه فى اللمع :« ألا ترى أن الجسم لما لم يسبق الحوادث المحدثات وجب حدوثه بدخوله فى معنى الحدث »[٧] وتابعه على ذلك سائر الأشاعرة

---

(١) الابكار ٢ /٤٤ب .
(٢) بحر الكلام ص ٢٥ ، وانظر أيضا نشأة الفكر ١ /٥٨٨ وما بعدها.
(٣) الابكار ٢ /٨٢ ب .
(٤) انظر: غاية المرام، ط١٩٧١، ٢٧٤ .
(٥) الابكار ٢ /٨٤ ب .
(٦) الابكار ٢ /١٨٥ .
(٧) اللمع ص ٧٦

بعده، كالباقلانى(١) الذى فصله وأرسى دعائمه حتى نسب اليه البعض أنه هو الذى أدخله فى علم الكلام(٢) ، وهذا غير صحيح، كما سنبينه. كما نجده عند البغدادى(٣) والجوينى ، ونحن نجد عنده ما نجده لدى من سبقوه إلا أنه زاده تفصيلا ؛ حيث اهتم بفكرة الإمكان وأبرزها كما سيأتى(٤). وعند الغزالى فى الاقتصاد(٥) ، وإن كان يتحدث عن « الأجسام، والأعراض » وليس هذا بفرق يذكر ، فالأجسام عنده هى المؤتلفة من الجواهر الفردة(٦) . وعند الشهرستانى الذى يفرد لمسألة الجوهر الفرد فصلا مستقلا فى آخر كتابه « نهاية الأقدام » عدد فيه أدلة إثباته ورد الشبه الواردة علية ولكنه لم يعرض لما سيذكره الآمدى هنا من نقده(٧) . كما نجده عند الإمام الرازى معاصر الآمدى فى بعض كتبه(٨) ، وإن كان يركز على أحد عناصره وهى « حدوث الحركة والسكون » ويعرضها كدليل مستقل أحيانا(٩) .

والآمدى يذكرها مستقلة في « الأبكار » منسوبة إلى « بعض المتأخرين من أصحابنا »(١٠) ، ولكنه فى غاية المرام يجعلها جزءا من دليل الجوهر الفرد(١١) ، وهو ما نبه عليه الرازى نفسه من قبل(١٢) . كما نجد هذا الدليل لدى متأخرى الأشاعرة أيضا(١٣) . وقد كان هو عمدة المعتزلة من قبل ، ولعلهم أول القائلين به، وقد ذكر القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة(١٤) أن « أول من استدل بها أبو الهذيل وتابعه باقى الشيوخ » .

---

(١) انظر : التمهيد ٤١-٤٤ .
(٢) انظر : كنوز الأجداد لكرد على ص ٢١٢ ودائرة المعارف الإسلامية مادة (باقلانى) .
(٣) انظر : أصول الدين ص ٣٥ – ٦٠ .
(٤) انظر : الشامل ١ /٤٨ وما بعدها ، والإرشاد ١٢– ٢٧ ، والجوينى إمام الحرمين ١٢٣– ١٣٤ .
(٥) انظر : الاقتصاد ص ١٦ وما بعدها ، ونقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٤١ – ٤٣ ، والتهافت ص ٢٥٠ .
(٦) انظر : الاقتصاد ص ٢٨، ٤٧ – ٤٩ .
(٧) انظر : نهاية الأقدام ٥٠٥ وما بعدها .
(٨) كالأربعين ص ٣ وما بعدها ، والمعالم ٢١– ٢٦ والمحصل ٧٨ .
(٩) فخر الدين وآراؤه ٣٦٢ – ٣٦٥ .
(١٠) الأبكار ل ٢ /٩٣ ب .
(١١) انظر : غاية المرام ل١٠٢، ب .
(١٢) فخر الدين وآراؤه ص ٣٦٣ .
(١٣) انظر : العقائد النفسية ص ١٧٤ وما بعدها ، والمواقف ٢٢٧ وما بعدها .
(١٤) انظر : ص ٩٥ – ١١٥ ، وانظر أيضا المغنى ٤ /٤٢٢ – ٤٥٩ .

ويبدو أن أبا الهذيل قد استقى فكرة هذا الدليل من الوسط الفلسفى، فالفكرة قديمة عند الإغريق والهنود[١]، وهذا مالا يستبعده الباحثون حتى من أشاد بفكرة الجوهر الفرد لدى المسلمين ونوه بأصالتها وملامحها الخاصة[٢]، وإن كان (بينس) يرجح المصدر الهندى خاصة[٣]. وعن المعتزلة تلقاه الأشاعرة ليأخذ صورته الكاملة كما يقول أستاذنا النشار[٤]، كما تأثر به الماتريدية وغيرهم[٥]، ولذا نجد الآمدى ينسبه إلى (المتكلمين)[٦] على وجه الإجمال، وفى موضع آخر يقول: «ومما اعتمد عليه أيضا الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور: وهو أنهم حصروا العالم فى الجواهر والأعراض، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولا، ثم لبيان حدثها ثانيا، ثم لبيان تناهيها ثالثا، ثم لبيان امتناع تجرد الجواهر عنها رابعا، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل مالا يسبق الحوادث فهو حادث»[٧]. وهذا هو دليل الجوهر والعرض فى صورته الكاملة كما نجده لدى الجوينى ومن جاء بعده. والآمدى يذكر قبل ذلك إحدى صور هذا الدليل وهى المعروفة بطريقة (الأكوان الأربعة)، وخلاصتها أن الجواهر قابلة للاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهى ظواهر طارئة عليها بدليل تبدلها وتغيرها فلا بد لها من علة خارجية أحدثتها وأحدثت ما تقوم به من الجواهر أيضا ويستحيل قدمها[٨]، وهى صورة اعتزالية أيضا للدليل نفسه[٩]، أخذها الأشاعرة عنهم منذ شيخهم الأشعرى[١٠]، ثم يشير إلى أن المتكلمين قد استخدموا هذه الطريقة الأخيرة لإبطال القدم واستخدموا الطريقة الأخرى لإثبات الحدوث، وهما فى الحقيقة صورتان لدليل واحد، والهدفان متلازمان أيضا.

وقد أشار الشهرستانى أيضا إلى أن هذا الدليل استخدم أولا لإبطال قدم العالم، وأن الشيخ الأشعرى استخدم (طريقة الأكوان) لهذا الغرض[١١].

---

(١) انظر: مقدمة مناهج الأدلة ١٢-١٣، ونشاة الفكر ١/ ٥٣٠، ٥٣٨، ومذهب الذرة عند المسلمين ص ٩١ وما بعدها. (٢) انظر: نشاة الفكر ١/ ٥٣٨، وتجديد الفكر الدينى لإقبال ١٥٢، ١٥٣.

(٣) انظر: مذهب الذرة ص ١١٦ - ١٢١. (٤) نشاة الفكر ١/ ٥٣٨

(٥) انظر فخر الدين وآرؤه ص ٣٤٥، ومعالم الفلسفة الإسلامية ط بيروت سنة ٦١ ص ٦٧ - ٧٤.

(٦) غاية المرام ٩٦ ب. (٧) غاية المرام ١٠٢ أ - ص ٢٤٣ وقارن الابكار ٢/ ٩٤ب، ٩٥ ب.

(٨) انظر: غاية المرام ٩٦ ب.

(٩) انظر: شرح الأصول الخمسة ٩٤- ٩٦، وترجيح أساليب القرآن ص ٧٩، وموافقة صحيح المنقول ٢/ ٢٦٠

(١٠) انظر: الشامل ١/ ١٣٤ - ١٣٦، ونهاية الأقدام ص ١١.

(١١) انظر: نهاية الأقدام ص ١١.

١- نقده لدليل الجوهر والعرض :

والآن ما موقف الآمدى من هذا الدليل ؟

هذه إحدى المسائل التى يتضح فيها تطور فكر الآمدى بصورة واضحة ، وهى من أقوى الشواهد على تأخر «غاية المرام» فى التاليف عن كتاب «الأبكار» ، فإنا نجد الآمدى فى هذا الكتاب الأخير يستعرض حجج الأشاعرة على حدوث العالم ويضعفها جميعا :

(أ) فدليل الإمكان يعرضه فى صور ثلاث(١) ، وينقده من وجوه عدة ، أهمها عدم شموله لسائر الموجودات، وخاصة مالم نشاهده كالنفوس والعقول والأجسام العلوية الفلكية التى لا نستطيع أن نحكم بتركبها أو تبدل صفاتها أو إمكانها، كما نحكم على ما نعاينه، ولكنه لم يشر إلى كل ما ذكره من نقد فى «غاية المرام» كما سيأتى .

(ب) ودليل ينسبه لبعض المتأخرين : لو كان العالم قديما لكان قدمه إما عين كونه جسما ، أو زائدا عليه ، والقسمان باطلان ، فثبت حدوثه -يرى أنه ضعيف جدا، لأن هذا الكلام يمكن أن يقال فى جانب الحدوث أيضا(٢) .

(جـ) وأما حجة الحركة والسكون التى سبقت الإشارة إليها، وهى جزء من دليل الجوهر والعرض، فيرد عليها ما ذكره الآمدى من نقد لهذا الدليل فى غاية المرام(٣). وإن كان فى الأبكار يتمسك به ويقول : «المسلك السابع المسلك المشهور للأصحاب، وعليه الاعتماد، وهو أن نقول العالم مؤلف من أجزاء حادثة .. الخ»(٤). وهو يشير إلى الاعتراضات الواردة عليه، وأهمها الاعتراض على انحصار العالم فى الجواهر والأعراض، ويشير إلى سبب هذا الانحصار(٥) ، ثم يورد شبه القائلين بالقدم ويجيب عنها(٦) جميعًا، مصرحًا بأن دليل الجوهر والعرض هو معتمده فى إثبات حدوث العالم .

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٨٥ب - ٨٩ب، ٩٠ب -٩١ب

(٢) انظر : الأبكار ٢/١٩٠ ، ب ، والموافقة لابن تيمية ٢/٢٤٤

(٣) انظر : غاية المرام ٩٩-١٠٤ب، والأبكار ٢/٩١ب - ١٩٣.

(٤) الأبكار ٢/٩٤ ب - ٩٥ ب .　　(٥) الأبكار ١/٢٩٥ب - ١٣٠٢ .

(٦) الأبكار ٢/٩٥ ب وما بعدها .

وقد قال ابن تيمية فى « الموافقة » – بعد أن أشار إلى الطرق السابق ذكرها ونقد الآمدى لها– : « ولهذا لم يعتمد الآمدى فى مسألة حدوث العالم على شئ من هذه الطرق بل بين ضعفها، واحتج بما هو مثلها أو دونها فى الضعف ، وهو أن الأجسام لاتنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين فتكون حادثة ، ومالا لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين: على أن كل عرض فى زمان ، فهولا يبقى زمانين فتكون حادثة ، وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا مخالف للحس والضرورة، ولا يتفقون على امتناع حوادث لا أول لها، وقد عرف الكلام فى ذلك(١) .

وهذا مع نصوص الأبكار السابقة يؤكد اعتماد الآمدى على هذا الدليل قبل تأليفه غاية المرام ، كما يدل أيضا على أن ابن تيمية لم يستحضر عند قوله هذا محتويات الكتاب الأخير، وإن كان قد أشار إليه فى نفس الكتاب(٢) – كما سلفت الإشارة– وإلا لاهتم بذكر عدول الآمدى عن هذا الاستدلال .

أما فى « غاية المرام » فإنه يوجه إلى هذا الاستدلال انتقاداته على النحو التالى :

إن تقسيم الأجسام إلى جواهر وأعراض ، والحكم بتجدد الأعراض أو الصفات، وحدوثها بعد عدمها، وعدمها بعد حدوثها، قد يكون أمرًا ممكنًا فى الموجودات التى تقع فى نطاق تجاربنا الحسية ومشاهداتنا، ولكن تعميم ذلك على سائر الموجودات الكونية دونه عقبات يصعب اجتيازها ، فمن ذلك :

(أ) وجود الجواهر المجردة عن المادة وعلائقها كالعقول، أو عن المادة دون علائقها كالنفوس –كما يدعيه بعض الفلاسفة – لا يمكن نفيه بمجرد الدعوى ، وإقامة الدليل على هذا النفى « مما يطول ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول »(٣) .

(ب) الجواهر والأجسام العلوية الفلكيةلا يمكن التثبت من قبولها للاجتماع والافتراق ، وأن ما قد يقع فيها من اجتماع وافتراق هو لعلة خارجية وليس لذواتها، وليس حصول ذلك فى الأجسام الأرضية بموجب مثله فى تلك الأجسام العلوية ، إذ قد تكون هناك فوارق لا علم لنا بها ، وليس فى يد المتكلمين برهان على عدم هذه الفوارق، والطريق

---

(١) انظر : الموافقة ٢ / ٢٣١ .   (٢) انظر : ما سبق فى الباب الأول ١٠٥–١٠٨ .
(٣) انظر : غاية المرام ٩٧ أ ، والأبكار ٢ / ٨٥ ب – ٨٧ب ، والمآخذ ل ٥٨ ب .

إلى إثبات ذلك صعب عسير(١) .

(جـ) عجزهم عن إثبات حدوث السكون ، فإنه لو سلم حدوث الحركة بناء على حدوث ما هو مشاهد منها وعلى بطلان تسلسل الحادثات، فليس يلزم من ذلك حدوث السكون السابق عليها ، ومجرد انقضائه وبطلانه بالحركة اللاحقة له لا يدل على كونه حادثا ، فالتناهي من طرف لا يوجب التناهي من الطرف الآخر. ثم إن هذا السكون إذا كان وجوديا فلا مانع من القول بدوامه استنادا على الإرادة القديمة التى اقتضت دوامه ، وحين اقضت هذه الإرادة انقطاعه بإيجاد الحركة البديلة له انقطع ، وذلك على نحو ما تقولونه فى سائر الموجودات . ويجب أن يلاحظ أن هذا الاحتمال يقوم على فكرة الآمدى فى أن متعلّق الإرادة ليس بالضرورة حادثا بعد العدم . أما لو قلنا بأن السكون أمر عدمى ومفهوم سلبى أى أنه ليس إلا عدم الحركة فلا يلزم من إبطاله بالحركة أن يكون هو حادثا إذ الحدوث لا يتحقق إلا مع الوجود ، فلو قلنا بحدوثه فمعنى ذلك أن الحركة الموجوده الآن مسبوقة بعدمها الذى هو السكون، وأن هذا العدم أو السكون مسبوق بوجود ؛ إذ هو حادث ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، ويفضى دليلكم إلى القدم وقد أقمتموه لاثبات الحدوث . أما إن لجأتم للتخلص من هذا المأزق إلى القول بأن هذا السكون لا أول له ، ولا يلزم من ذلك القدم لأنه غير وجودى، فهو مقبول ومسلم، ولكن يلزم عليه فساد أصلكم «إن ما ينقضى ويبطل يستحيل قدمه» ، وهو الذى رتبتم عليه قولكم إن حدوث الحركة يستلزم حدوث السكون السابق عليها ، وفى هذا إفساد الدليل كله لأنه يعتمد على حدوث جميع الأعراض(٢) .

إن هذا النقد الخطير المتعدد الجوانب جديد كل الجدة فى الوسط الأشعرى ، بعد ما بينته من اعتماد القوم على هذا الدليل وحده فى صوره المختلفة، أو مع بعض أدلة أخرى مساعدة. وقد يكون الآمدى مسبوقا فى إعراضه عن هذا الدليل كطريق لإثبات وجود الله، فإن الشيخ الأشعرى يستند فى هذا إلى طريقة حدوث الصفات وتغيرها ، ولعل هذا هو ما يريده ابن تيمية من عدول الأشعرى عن هذا الدليل وكتابته «لأهل الثغر» بذلك(٣). إلا أن الرجل قد استدل به على حدوث العالم كما نقلته من نص كلامه ،

(١) انظر : غاية المرام ٩٩ ا، ب ، وانظر : الابكار ٢ / ٩١ب - ٩٣ ا.

(٢) انظر : غاية المرام ل١٠٢ أ ، ب ، والمآخذ ل ١٧٩ أ - ٨١ب، والموافقة لابن تيمية ٢ / ٢١٢ - ٢١٤ .

(٣) انظر : الموافقة لابن تيمية ١ / ٢٠، ٢١ ، ومعارج الوصول ٧ ، ٨، وفتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٥٤ .

وقد استدل ابن تومرت على وجوده تعالى بأدلة القرآن الكريم من حيث الاختراع والعناية، ولكنه اعتمد فى حدوث العالم على فكرة الجوهر والعرض أيضا(١) . أما رفع هذا الدليل تماما من المجال الميتافيزيقى، من إثبات وجود الله ومن إثبات حدوث العالم ، والاقتصار فى استخدامه على تفسير الموجودات الطبيعية المشاهدة كما سنبينه – فهذا مالا نجده إلا عند الآمدى فيما نعلم .

ولنا على النقد السابق جملة ملاحظات نلخصها فيما يلى :

أولا– إن تمسك الآمدى بوجود الجواهر الروحانية المجردة ضد دعوى انحصار الموجودات فى الجواهر والأعراض قد سبقه إليه الشهرستانى والرازى ، غير أنهما وإن انتقدا هذا الدليل من هذه الناحية لم يرفضاه تماما كما فعل الآمدى فى غاية المرام . بل استندا إلى دليل الإمكان ودليل الحركة والسكون وكلاهما صورة له أو جزء منه . وقد أشار ابن تيمية إلى نقد الرازى والشهرستانى والآمدى لهذا الدليل من ناحية عدم شموله للمجردات(٢) .

فالرازى سبق إلى انتقاد دليل الجوهر والعرض للمجردات(٣)، والشهرستانى شبّه قول بعض المعتزلة بإرادة الله المخلوقة لا فى محل بقول الفلاسفة بالجوهر العقلى الموجود لافى محل كالعقول والنفوس(٤) . كما نجد مثل هذا أيضا عند ابن الوزير اليمانى إذ ذكر أقسام الموجودات : المتحيز وصفة المتحيز وقسما ثالثا" ليس بمتحيز ولا صفة لمتحيز ، هو الأرواح عند بعض أهل الكلام وإرادة البارى سبحانه وتعالى عند البهاشمة من المعتزلة(٥) . وقد نسب القول بالمجردات أيضا إلى النصير الطوسى(٦) .

على أن السهروردى المقتول – المعاصر للآمدى – قد انتقد دليل الجوهر والعرض من ناحية عدم شموله لما قام البرهان على وجوده وهى العقول التى لا تتغير أبدا(٧) ، كما عرف القول بالجواهر المجردة عن ابن سبعين والغزالى وابن عربى وغيرهم من الصوفية الذين

---

(١) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام ١ / ٢٦٥ – ٢٦٧ . (٢) بغية المرتاد ص ٢٥ ، والموافقة ٢ / ٢١٢ .
(٣) الرازى : الأربعين ٦ . (٤) الملل والنحل ١ /٩٨، ٩٩. (٥) ترجيح أساليب القرآن ص ٨١ .
(٦) انظر : معالم الفلسفة الإسلامية ص ٨٣، وقارن شرح التجريد للحلى مع حاشية توضيح المراد ص ٢٧٩ وما بعدها. (٧) نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٨٥ .

حرصوا على إثبات روحانية النفس(١)، غير أن الآمدى وإن لم يقطع بوجود المجردات يرى صعوبة الاستدلال على نفيها(٢) .

ثانيا – أما النقد الثانى، وهو المتعلق بعدم تطبيق فكرة الجوهر والعرض على ما لم نشاهده من الأجرام السماوية، فنجده لدى ابن رشد فى مناهج الأدلة(٣)، وعلى كثرة ما وجه إلى دليل الجوهر والعرض من نقد فلم أجد هذا النقد لغيره فيما وقع لى ، فلعل الآمدى متأثر به ، أو يكون قد تأثر أيضا بما قرره ابن سينا وغيره من استحالة الخرق والالتئام على السماء(٤) ، غير أنه مما يبعد هذا استدلال الآمدى فى الأبكار على إبطال قول الفلاسفة : «إن الأفلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد ، وأنها بسيطة كرية لاتقبل الخرق والشق»(٥). أمتأثر بما ذكره ابن رشد متابعاً لأرسطو من اختلاف مادة الجرم السماوى عن الأجرام الأرضية(٦). أو بفكرته هو التى سبقه إليها الرازى فى عدم تماثل الأجسام(٧) وسيأتى بيانها فيما بعد. أو أنه لا يريد أن يجازف بالحكم على غيب لم نشاهده ولم نعرف عن حقيقة تكوينه شيئا ، والأرجح أن هذا النقد خاصة يرجع إلى تأثر الآمدى بابن رشد فى هذا الصدد .

ثالثا – أما نقده لحجة الحركة والسكون فقد سبقه به الرازى صاحب هذه الحجة الذى يحكى عنه الآمدى فى المآخذ : «قال الإمام هذا ما يحضرنى فى تقرير هذه الحجة بعد الأفكار المتوالية فى مدة أربعين سنة»(٨) وهى عبارة توحى بأن الرجل، بعد استعراضه(٩) لجوانب الضعف والقوة فى حجته، يستشعر أنها غير حاسمة ولا تخلو من اضطراب .

لقد تعرضت فكرة الجوهر والعرض لألوان من النقد من كثير من المفكرين، فمن

(١) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/٣٣٤– ٣٣٦ ، ومعالم الفلسفة الإسلامية ص ٨٣ ، ٨٤، وبحث أستاذنا الدكتور قاسم عن (الخيال عند ابن عربى) ص ٤، ٥ ط – دار سجل العرب ، ومنهج وتطبيقه للدكتور مدكور ١/١٥٧، ١٥٨.

(٢) الأبكار ٢/٨٦ب .

(٣) انظر : مناهج الأدلة ص ١٤٢، ١٤٣.

(٤) انظر : النجاة ١٣٩، ١٤٠ ، وعيون المسائل للفارابى ص١١، ١٣، والكندى وفلسفته ٦٠، ٦١ .

(٥) الأبكار ١٣١ – ٣٤ب .

(٦) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص١١٥، ١١٦ .

(٧) انظر : الأبكار ٢/٢٥ والمآخذ ١٦٥، ب والموافقة – ٢/ ٢٢٤ .

(٨) المآخذ ل ١٨١ .

(٩) انظر : المآخذ ل / ٨٠ب ، ١٨١

الفلاسفة ابن سينا[١] ، والفارابى[٢] ، والحسن بن سوار البغدادى[٣] ، وابن رشد[٤] وأبو البركات البغدادى[٥] . ومن المتكلمين النظام[٦]، والشهرستانى والرازى كما سبق ، ومن الظاهرية ابن حزم[٧] . ومن السلفيين ابن تيمية فى كثير من كتبه[٨] ، وابن أبى العز الحنفى أحد المتاثرين به[٩]، وابن الوزير اليمانى[١٠] .

ولكن الآمدى – فيما نعلم – هو أول أشعرى يتعرض لنقده تفصيلا ، ثم يرى عدم استخدامه فى إثبات وجود الله أو فى حدوث العالم كما فعل أسلافه ، ولقد كان الرجل يحس بما فى هذا الموقف من خطر الخروج على المألوف ، ولكن يكفيه إخلاصه ونزاهته وحرصه على الحقيقة وحدها، فهو يقول بعد نقده لهذا الدليل ولدليل الإمكان : « وليس المقصود غير الإنصاف وتجنب طرق الاعتساف، وإلا لما اهتممنا بالكشف عن هذه العورات، ولا الإبانة عن هذه الغمرات، وهذا إنما يعرفه الفطن الثبت الواعى لا الجاهل البعيد المتعامى[١١] .

وأرى أنه كان موفقًا فى إبعاد هذا الدليل عن المجال العقائدى ؛ لما أنه يقوم على فروض ليس من السهل البرهنة عليها ، ولأنه يعمد إلى التعميم دون حجة علمية ، ولأنه يثير شكوكا من الأفضل أن تجنب العقائد أخطارها .

ولست أشك فى أصالة فكرة الجوهر والعرض ومميزاتها من الناحية الفلسفية ، وأنها كما يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار[١٢] تؤكد فكرة الخلق المستمر، وتدعم شمول القدرة الإلهية . ولكنى لا أرى بعد كل هذه الاعتراضات أنها حسمت مشكلة حدوث العالم،

---

(١) انظر : النجاة ص ١٢٨– ١٣٠ .   (٢) عيون المسائل ص ١١

(٣) انظر : محضرات فى الفلسفة د/ هويدى ص١٢، ١٣ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة ص ١٣٥ – ١٤٤ ومقدمته ص ١٢–١٥ .

(٥) انظر : نقد المشائية ص ٦١–٦٦ .   (٦) انظر : نشأة الفكر ١/٥٦٨ – ٥٧٠ ، والفصل ٥/٩٢ .

(٧) انظر : الفصل ٥/٩٢ – ١٠٨ .، ومحاضرات فى الفلسفة د/ هويدى ص ١٤– ١٩ ، ونشأة الفكر د/ النشار ١/٥٣٤.

(٨) راجع المواضع التى سلفت الإشارة إليها والموافقة ١/١٩٠ – ٢٣٠، ٢/٢١٩ وما بعدها ، وابن تيمية السلفى ٧١– ٧٤.

(٩) انظر : شرح الطحاوية ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(١٠) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص ٧٦ –٨٦.   (١١) غاية المرام ١٠٢ب ، ١٠٣أ .

(١٢) انظر : نشأة الفكر ١/٢٦٣ – ٢٦٥ ، ٥٣٣ – ٥٣٨ .

كما يقول بعض الباحثين(١). أما إثبات وجود الله فلا يتوقف على ذلك وله أدلة أخرى أقرب إلى العقول والقلوب ، وأما تأكيد القدرة فقد زعم ابن حزم أن فى القول بعدم تناهى التجزئة تأكيدا أكثر للقدرة الإلهية، وإذن فالمجال الوحيد الذى يمكن أن تصلح له هذه الفكرة هو مجال الأجسام الطبيعية، المشاهدة وتفسير تغيراتها المختلفة كما رأى الآمدى، وهذا مقبول منه فى عصره ، أما فى الوقت الحاضر فلعلنا فى غنى عن مثل هذه الفكرة بالتقدم العلمى المعاصر.

٢- نقده لدليل الممكن والواجب :

(أ) يعرض الآمدى لدليل الممكن والواجب الذى كان جزءا من دليل الجوهر والعرض فأفرده الجوينى دليلا على حياله، فيتتبع فى «الأبكار» صوره المختلفة عند الجوينى وغيره ، وينتقده من نفس الوجوه التى أخذها على دليل الجوهر والعرض كما سلفت الاشارة ، وهو فى غاية المرام ينسبه إلى الجوينى(٢) أيضا، ولكنه يشير إلى أنه ليس إلا تطويرا لدليل الجوهر والعرض أو جزءا منه يعرض فى صورة جديده . وقد نسبه إلى الجوينى أيضاً الشهرستانى(٣) وابن رشد(٤)، والآمدى يعرضه معتمدا على الإرشاد والنظامية فيما يبدو(٥)، وتبدو فيه أفكار فلسفية كالكرات الأربع أو الخمس التى يتكون منها العالم(٦).

وهو ينص فى غاية المرام على أن هذا الدليل معارض بالوجوه التى سبق ذكرها بشأن الجوهر والعرض بالإضافة إلى أنه يتطلب بيان تناهى الأبعاد وإثبات الخلاء(٧)، حتى يمكن تصور التيامن والتياسر بالنسبة لمكان العالم . وقد أشار ابن رشد إلى ارتباط فكرة الخلاء بفكرة الجوهر والعرض ، وبين صعوبة إثباته(٨) . كما قرر ابن سينا من قبل أن فرض إمكان تغير الوضع والمكان والحركة يقتضى خلاء بالضرورة(٩)، وبين فى موضع

---

(١) انظر : نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ١٦ ومابعدها .
(٢) انظر : غاية المرام ٩٧ أ، وقارن الإرشاد للجوينى ٢٨-٢٩ .
(٣) نهاية الأقدام ص ٢ . (٤) مناهج الأدلة ص ١٤٤ .
(٥) انظر : غاية المرام ٩٧ أ، وقارن الإرشاد ص ٢٨ ، ٢٩ ، والنظامية ص ١٣ ، والجوينى إمام الحرمين ص ١٨٦-١٨٨ .
(٦) انظر : الكندى وفلسفته ص ٦٠، ٦١ .
(٧) انظر : غاية المرام النسخة المطبوعة ص٢٥٠ (٨) انظر : مناهج الأدلة ص ١٤٠ ، ١٤١ .
(٩) انظر : طبيعيات الشفاء - الفن الثانى ص٢١ بتحقيق أستاذنا د/ قاسم .

آخر فساد القول به(١) . ولقد كانت المسألة موضع خلاف بين متقدمى المتكلمين كما يدل على ذلك قول الأشعرى في المقالات : « واختلفوا فيمن مد يده وراء العالم على مقالتين : فقال قائلون يمتد مع يده فهذا يكون مكانا ليده ؛ لأن المتحرك لا يتحرك إلا فى شيء ، وقال قائلون تمتد يده وتتحرك لا فى شيء(٢) . » والآمدى لا يدلى برأى فى مسألة الخلاء ، ولكنه يشير إلى صعوبة إثباته ، فكيف ينبنى الدليل على أساس غير مستقر تماما؟ وكلامه هنا يوحى بتأثره بابن رشد أيضا .

(ب) كما أنه ينتقد هذا الدليل بأنه ينبنى على فكرة الجواز وتساوى الممكنات، وهى فكرة اعتزالية(٣) تسربت إلى الفلسفة، وظهرت لدى الأشاعرة منذ الباقلانى(٤) . ولقد كان لابن رشد فضل كبير فى نقد هذه الفكرة وبيان تعارضها مع مبدأ الحكمة الإلهية، ومع والقوانين العلمية(٥) . كما انتقدها ابن عربى فى الفتوحات(٦)، وابن تيمية فيما بعد فى عدة كتب له(٧) . والآمدى يرى أن إثبات الفكرة « متعذر جدا »(٨) ، وهو يؤكد هذا المعنى مرة ثانية فى رده(٩) على عرض الشهرستانى لدليل الإمكان ، عرضاً لم ينجه من الوقوع فى نفس المحاذير التى ترتبت على دليل الجوهر والعرض واعترف بها نفسه كما سبق – ولذا يسخر منه الآمدى فيقول : « ولقد فر مما لا طاقة له به إلى ما لا قبل له به(١٠) » .

جـ – هذا وقد عرض الآمدى لفكرة أخرى – لها صلة بفكرة الإمكان(١١) – حاول بها الشهرستانى إثبات الحدوث، وذلك بأن زاد فى أقسام التقدم والتأخر قسماً سادساً على

---

(١) الفن الثالث ص ٧٠ من طبيعيات الشفاء بتحقيق استاذنا د/ قاسم .

(٢) المقالات ٢/١٠٧ ، وانظر : فى مسألة الخلاء وخلافهم حولها واهميتها معالم الفلسفة الاسلامية ص٧٣، ٧٤ ، وتجديد الفكر الدينى لإقبال ص ١٥٢ ، ١٥٣.

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٩٣ ، وانظر : منهاج السنة لابن تيمية ط بولاق ٣/٢٣ والموافقة له ١/٢٠٤

(٤) انظر : التمهيد ص ٤٥ .

(٥) انظر : مناهج الادلة ومقدمته ص١٥ – ١٨ ، ١٤٤ – ١٤٧ ، ١٩٩ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٠٣– ١٠٩

(٦) الفتوحات المكية ٢/٢٨٩ .

(٧) انظر : تجريد النصيحة ص ٣٢٠ ، ومنهاج السنة ط بولاق ٣/٢٣، ٥٨ ، والموافقة النسخة المصورة ص ٣٧

(٨) غاية المرام ل ٧٢ أ.   (٩) انظر : السابق ٩٧ ب .

(١٠) السابق ٩٨ أ ، وانظر : الابكار ١/١٤٤ .

(١١) انظر : السابق ١٠٠ ب، ونهاية الأقدام ص ٨ ، ١٥ .

ما ذكره الفلاسفة من التقدم بالزمان والشرف والرتبة والطبع والعلية ، وهو التقدم بالذات والوجود ، وقرر أن تقدم الله على العالم هو تقدم بالوجود ، لما أن وجود المفيد يجب أن يكون متقدما على وجود المستفيد(١) . وهو يرد عليه بأنا حتى لو سلمنا بزيادة القسم السادس – مع إمكان رده إلى الأقسام الخمسة – فلا يلزم التناقض من القول بوجوب تقدم البارى – تعالى – على العالم بالعلية ومن كونه معه بالوجود كما تدعية الفلاسفة ، إذ هما من مرتبتين مختلفتين، وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود(٢) . ولا يفوتنا أن نذكر أن الآمدى كان فى (أبكار الأفكار) قد قبل هذا التقسيم السداسى للتقدم والتأخر متأثرا بالشهرستانى فيما يبدو(٣) ، ولكنه فى غاية المرام لا يرى مسوغا لزيادة هذا القسم كما لا يرى له قيمة فى إثبات حدوث العالم . مما يؤكد تطور آرائه فيما بين الكتابين المذكورين .

وإذا كان الآمدى يبطل كل الأدلة التقليدية على حدوث العالم فما عمدته فى إثبات حدوثه؟

عرفنا أنه فى الأبكار يعتمد على دليل الجوهر والعرض، أما فى غاية المرام فهو يعتمد على دليل التناهى – الذى اعتمد عليه فى إثبات وجود الله تعالى – على أن نبدأ بما نلاحظه من الموجودات المتغيرة الكائنة الفاسدة فى عالمنا هذا ، وكذا ما نشاهده من الحركة اليومية الحاضرة للأجرام السماوية، ثم نستخدم الطريقة المذكورة – ويصفها الآمدى بالطريقة الرشيقة(٤) – فى إثبات تناهى هذه الحوادث المتعاقبة، وأن لها بداية، ويلزم من ذلك حدوث الأجرام العلوية نفسها بناء على تناهى ما قام بها من الحركات ، وهى لا تخلو من حركة أصلا باعتراف الخصوم القائلين بقدم هذه الأجرام . وهذا بدوره يستلزم حدوث العقول والنفوس المشرفة على تلك الأجرام والأفلاك وكذا حدوث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ؛ لكون ما وجد عن هذا العقل وما وجد عن هذه العقول والنفوس أيضا وجد بالذات والإيجاب، فهو متأخر عنها بالذات ولكنه معها بالزمان باعترافهم(٥) . وإذا ثبت حدوث العالم بكل أجزائه العلوية والسفلية ؛ فلابد أن يكون

(١) انظر : السابق ١٠١ أ .
(٢) انظر : غاية المرام ل ١٠٢ أ .
(٣) الأبكار ل ٢ / ٨٢ ب .
(٤) انظر :غاية المرام ١٠٣ أ .
(٥) انظر : غاية المرام ١٠٣ أ .

صادرا عن خالقه بطريق الإرادة والاختيار ؛ إذ لو استند إلى ذات المرجح فقط لما تأخر عنه في الوجود لحظة واحدة ، أما إن قيل إن جميع أوقات الحدوث سواء بالنسبة إلى الإرادة فالآمدى يرد على هذا بأنه يشبه قول القائل «لم كانت الإرادة إرادة(١)»، هكذا يتشبث الآمدى بهذا الرد، الذى هو عمدة أكثر المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم(٢) ، وإن كان بعضهم قد أحس بضعفه فالتمس إجابات أخرى(٣) . وهى فى نظرى من أضعف النقط فى مذهبة ؛ إذ تؤول إلى الترجيح بدون مرجح وهو مبدأ لا يقبله الآمدى(٤) .

ولكنه يعتمد على هذه الفكرة أيضا فى رده على شبهة القائلين بقدم العالم، بناء على أن كل ما يستند إليه العالم متحقق منذ الأزل فلم يتأخر وجوده؟ وهو ما يعرف بدليل العلة التامة؛ فيقول : «لامانع من أن يكون حدوث العالم مستنداً إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه فى الوقت الذى حدث فيه ، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضًا فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شئ ولا لعدمه»(٥) . هذا فضلا عن أن الدليل ـ وهو دليل التناهى الذى اعتمد عليه الآمدى فى بيان وجود الله وحدوث العالم ـ قد دل على استحالة وجود العالم أزلا ، ووجود الشئ يتوقف على جوازه أولا ، ولكن استحالة ما لايتناهى لا تتعارض مع جواز المتناهى ، وإرادة الله إنما تتعلق بالجائزات لا بالمستحيلات(٦) .

* * *

(١) انظر : السابق .

(٢) انظر : الاقتصاد ٥١، ٦٣ ، ٦٤ وشرح الأصول الخمسة ١١٦ ، والمآخذ ١٧٢ أ ، ونهاية الأقدام ٤٠ـ ٤٢ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢ .

(٣) انظر : الأربعين ٤٢، ٤٣ .

(٤) انظر : الأبكار ل ١/ ١٤٧أ ، ٢/ ١٤٦أ ، المآخذ ١٦٥ب .

(٥) غاية المرام ل ١٠٥أ .

(٦) انظر : غاية المرام ١٠٥ ب ، حيث يرد على فكرة (الجود) التى قال بها ابن سينا والفارابى وبنيا عليها قدم العالم.

المبحث الثانى

طبيعة الأجسام وتغيراتها :

ومع أن الآمدى لا يرتضى فكرة الجوهر والعرض أساسا للبرهنة على جود الله ولا على حدوث العالم، ويرى أنها قد تصلح – بل استخدمت عند بعضهم- دليلا على قدم العالم(١)، فإنه انتهى إلى قبولها فيما يتعلق بالأجسام الطبيعية فى عالمنا هذا الأرضى ، لا فيما يخص الموجودات المغيبة عنا كالأجرام السماوية التى لا نعرف طبيعة تكوينها الحقيقى.

ونصوصه كثيرة فى هذا الصدد ، فمن ذلك :

أ- أنه يقول فى (غاية المرام) – وهو الكتاب الذى انتقد فيه فكرة الجوهر والعرض – بعد عرضه لهذا الدليل : « وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض، وكونها زائدة على الجواهر، وإبطال القول بالكمون والانتقال ، فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها(٢) . » ومعنى هذا أنه يسلم بتكون الأجسام الأرضية من جواهر وأعراض، وينتقد تعميم الفكرة فى سائر الموجودات الأخرى .

ب- ويقرر – فى نفس الكتاب ، بعد عرضه لطريقة الأكوان الأربعة – أنه ليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثله فى الجواهر العلوية ، فإنه لا مانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها(٣) ، وهذا يعنى تسليمه بفكرة الجواهر والأعراض فيما يتعلق بالأجسام الأرضية .

جـ- ومن ذلك تعريفه للجسم فى أكثر من موضع بأنه « كل ما ائتلف من جوهرين فصاعدا(٤) » .

والقول بتركب الأجسام الطبيعية من مادة أصلية تقوم بها و أعراض تحل فيها، نجده عند بعض معارضى فكرة الجوهر والعرض الكلامية؛ كابن تيمية مثلا(٥) .

---

(١) انظر : غاية المرام ١٠٢أ .　　(٢) السابق .　　(٣) السابق ٩٧ ب .

(٤) غاية المرام ٦٦ب ، وانظر : مثل ذلك فى الأبكار ١ / ٢١٠ب ، ٢١١أ .

(٥) انظر : الموافقة ١ / ٢٦١ ، ٢٦٢ .

وربما كان هذا هو المجال الذى يمكن أن تؤدى فيه هذه الفكرة دوراً مناسبًا فى تصور العالم باعتباره مخلوقًا لله تعالى بجملته وتفصيلاته ، مرتبطًا بقدرة خالقه – تعالى – وإرادته فى كل لحظة من لحظات وجوده . وهو الهدف الذى من أجله سادت هذه الفكرة فى الأوساط الإسلامية ، وإن كان إقحامها على مسألتى وجود الله وحدوث العالم كاد يحول دون ذلك أو يغطى عليه(١) .

فالله يخلق الأجزاء أو الجواهر، ثم تفنى بفناء أعراضها المتجددة فيعيد خلقها ، فوجودها يستند فى كل الأحوال والأزمنة إلى التدخل الإلهى، « وهذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر »(٢) كما يفهمه الأشاعرة، وهو جوهر الفكرة فى هذا البناء المذهبى الخاص.

غير أن الآمدى وإن أخذ بفكرة الجوهر والعرض هنا فإنه يدخل عليها بعض التعديلات :

(أ) فالأشاعرة جميعًا يقولون بتجانس الجواهر ، وأما هو فيميل إلى تباينها، وهو بعد أن يشير إلى اتفاق الأشاعرة وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة، لاشتراكها فى التحيز وقبول الأعراض ، والقيام بالنفس ، يتساءل : وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات؟ فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات فى خواص تعمها(٣) .

(ب) وهو يحكى إجماع المتكلمين على أنها لا شكل لها(٤) ، لكنه يقول : إن فيما وقع عليه اتفاق المتكلمين ، من نفى الشكل عن الجوهر الفرد ، نظرا ؛ فإنه إذا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد أو حدود على ماقيل – والحد هو النهاية – فلا يخفى أن الجوهر الفرد له نهاية وحد محيط به . . إلا أن يكون إطلاق الشكل عندهم على ما يحيط به حد أو حدود من المركبات ، فالجوهر الفرد على هذا لا يكون مشكلا(٥) . أى أنه يميل إلى أنها ذات شكل ولكنها ليست فى شكلها كالأجسام المركبة .

---

(١) انظر : نشاة الفكر د/ النشار ١/٥٣٨ وما بعدها ، ومحاضرات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور هويدى ص ٤٣ – ٤٥ .
(٢) نشاة الفكر ١/٥٣٨ ، ٥٣٩ .
(٣) الأبكار ٢/١٦أ .
(٤) انظر : الأبكار ٢/١٦أ ، ب ، وانظر : نشاة الفكر ١/٥٣١ ، ٥٣٢ .
(٥) الأبكار ٢/١٦ ب .

(جـ) ثم يتحدث عن الأجسام المركبة من الجواهر، وتناهى أبعادها، ومالها من الصفات(١) ، ويعرض أدلة تماثل الأجسام واختلافها ، وينقد الطرفين دون أن يدلى برأى(٢) ، ولكننا نعلم أن الجواهر إذا كانت غير متجانسة - كما يقول - والأجسام مركبة منها ، فالأجسام إذن غير متجانسة . وقد أشرت من قبل إلى أنه صرح فى « المآخذ » بعدم تماثل الأجسام .

وقد اهتم ابن تيمية بفكرة عدم تماثل الأجسام، وتحمس لها، حتى ليقول : « ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى المقدارية ، وغيرها من الأحكام اللازمة للأجسام »(٣) .

ولكن ابن تيمية مسبوق فى هذا بالآمدى والرازى وآخرين من المتكلمين ، وإذن فليس من الدقة أن ينسب الأستاذ الهراس(٤) إلى المتكلمين -عدا النظام- القول بأن الأجسام بأسرها متماثلة؛ فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . بل إن ابن تيمية نفسه يحكى غير ذلك عنهم، ويذكر اعتراض الآمدى والرازى على أدلة تماثل الأجسام(٥) .

وكما يفسر الآمدى بناء الأجسام على أساس فكرة الجواهر والأعراض ، فإنه يستند إليها أيضا فى تفسير التغيرات التى تطرأ عليها ، فالله تعالى يخلق الجواهر لتبقى ، أما الأعراض فمتجددة « لأنا نعلم بالاضطرار أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسية والسموات والأرض هو عين ما نشاهده اليوم ، وكذلك نعلم بالاضطرار أن من فاتحنا فى كلام هو عين مَن خِتّامُ الكلام معه ، وأن عين زوجة الإنسان بالأمس وأولاده وأمواله ومعارفه هى الباقية اليوم وغداً ، وأيضاً فإنه لو كانت الجواهر متجددة لما مات حى . . وذلك مكابرة للعقل ، وأن الدليل إنما دل على امتناع بقاء الأعراض(٦) . »

وفى موضع آخر يتحدث عن تجدد الأعراض فيقول : « مذهب أهل الحق من الأشاعرة

---

(١) انظر : السابق ل ١٦ ب وما بعدها .
(٢) الابكار ٢ / ٢٥ ا وانظر : شرح الأصول الخمسة ٩٠ .
(٣) الموافقة ٢ / ٢٦٢ .
(٤) انظر ابن تيمية السلفى ص ١٨٠
(٥) انظر : الموافقة ٢ / ٢٦٣
(٦) الابكار ٢ / ١٦ا ، ب .

أن الأعراض بجملتها غير باقية ولكن الله تعالى قادر على خلق كل واحد من آحادها فى أى وقت شاء من غير تخصيص بوقت دون وقت »[١] . ويستعرض أدلة الأصحاب وينقدها، ويؤيد الدليل القائل: لو أمكن بقاء العرض فى الزمن الثانى لما تصور عليه العدم فيه ، وكذلك فى الذى يليه، ويليه واللازم فممتنع بالإجماع وبشهادة الحس[٢] . ويجيب من عارض ذلك ، وهو اعتراض يتردد كثيرا عند ابن تيمية[٣] ؛ بأنا نشاهد استمرار السواد والبياض بقوله: « ذلك لا يدل على اتحاد المشاهد لجواز أن يكون أمثالا متعاقبة من غير تخلل فاصل كما نشاهده من الماء الدافق من أنبوب كأنه متصل لا انقطاع له وهو من أمثال متجددة »[٤] .

ويعقد الآمدى فصلا آخر فى « الأبكار » لأقوال الفلاسفة فى كون العناصر وفسادها واستحالتها ومناقضتهم فى ذلك ، فيبدأ بتعريف الكون عندهم بأنه (استبدال حال الشئ من العدم إلى الوجود دفعة واحدة)[٥] والفساد عكسه ، « وأما الاستحالة فتبدل حالة مادة بأخرى يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة كالتسخن بعد التبرد أو التبرد بعد السخونة »[٦] .

ثم يشير إلى أن منهم من أنكر الكون والفساد والاستحالة ، وفسر كل ذلك بكمون ظاهر أو ظهور كامن[٧] ، وقد سبق للآمدى أن أبطل فكرة الكمون ورأى أنها تؤدى إلى اجتماع النقائض كما قال غيره من الاشاعرة[٨] ، ثم يلاحظ الآمدى أن تفسير تغيرات المواد أو الاجسام بما يسمونه الكون والفساد والاستحالة ينبنى على رأيهم فى تركب الأجسام من المادة والصورة[٩] ، وهو ما سبق أن عارضه ولم يوافق عليه[١٠] ، ومن ثم لا يقبل ما بنى عليه « وأما القول بالكون والفساد لصورها الجوهرية والاستحالة

---

(١) الأبكار ٢ / ٤٤ب .
(٢) الأبكار ٢ / ٤٥ ب .
(٣) الموافقة ٢ / ٢٦٠ – ٢٦٣ .
(٤) الأبكار ٢ / ٤٧ ب .
(٥) الأبكار ٢ / ٣٥ ب .
(٦) المصدر السابق الصفحة نفسها .
(٧) اتجه بعض العلماء الى رد فكرة الكمون النظامية إلى الرواقية وغيرها ، وتمسك آخرون بأصالتها عنده انظر : نشأة الفكر ١ / ٥٦٧، ٥٨٥ .
(٨) انظر : الأبكار ٢ / ٦ ب ، ١٤٨ ، وما بعدها ونشأة الفكر ١ / ٥٦٧ ، ٥٦٨ وانظر : ايضا فى الرد على الكمون بحر الكلام ص ٥٥ وشرح الأصول الخمسة ١٠٤ – ١٠٨ ، وما سبق فى ص ٢١٣ .
(٩) انظر : الأبكار ٢ / ١٣٦ا .
(١٠) انظر : الأبكار ١ / ٢٠٨ ب – ٢١٠ب .

لكيفياتها العرضية وإن كان أشبه الأقوال عندهم وعليه اعتماد المحصلين منهم، وربما احتجوا فقالوا يدل عليه ما نشاهده في بعض البلاد الباردة من تكاثف الهواء وانعقاده بالبرد مطرا من غير تصاعد أبخرة .. وما نشاهده من تبدل الكيفيات الملموسة على العناصر كتبدل برد الماء بالحرارة .. وما ذكروه من انعقاد الهواء مطرا - فلا يسلم أنه كون وفساد بل الرب تعالى يخلق المطر مع بقاء الهواء بحاله»(١) وإن سلم انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم أنه كون وفساد، بل زوال عرض وحدوث عرض، والجواهر الهوائية والمائية بحالها. إنها محاولة لتفسير الطبيعة على نحو يخالف المفهوم الأرسطي ، ويهدف إلى إسناد كل التغيرات فيها إلى قدرة الله تعالى وإرادته المباشرتين ، وفكرة الجوهر والعرض تبدو وسيلة مناسبة لتحقيق هذا الهدف ، ولكننا نلاحظ أنها لا تتسق مع ما يميل إليه الآمدى من عدم تماثل الجواهر والأجسام ، وإن كانت أكثر انسجاما مع فكرة جمهور المتكلمين عن تجانس الجواهر والأجسام وأن اختلافها بالاعراض فقط .

* * *

---

(١) السابق .

المبحث الثالث

المكان والزمان :

من أهم الأعراض التى تقوم بالأجسام ما يعرف لدى المتكلمين بالأكوان الأربعة؛ وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون(١) .. والكون هو « ما يوجب اختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه »(٢) ، وقد أجمع العقلاء على وجود المكان خلافا لطائفة من قدماء الفلاسفة، فإنكارهم يقرب من جحد الضرورة(٣) ؛ « فإنا نرى الأشياء تتبادل المحال ونعلم أن الجسم الثانى قد حل فيما كان الأول حالا فيه، وهذا هو المعنىّ به . »(٤) ثم يعرض لتعريف المكان فيقول : « وقد اختلف الناس فيه : فمن قائل هو ما يستقر الشىء عليه كمقعد الإنسان من الأرض .. فقال أفلاطون مكان الجسم هيولاه؛ فإن المكان ما كان قابلا لتعاقب الأجسام عليه . ومنهم من قال : مكان الجسم صورته . ومنهم من قال مكان الجسم هى الأبعاد التى بين غاياته . ومنهم من قال المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى .. ومنهم من قال المكان هو الخلاء(٥) » .

ويناقش الآمدى هذه الآراء جميعا ليخلص إلى قوله : « فالأشبه بالمكان أنه السطح، على ما قال به الفلاسفة . و ما هو اللائق بأصول أصحابنا أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر أو الجسم المحاط به، وإن كنت لم أجد فى ذلك عنهم نصاً لا فى هذا ولا فى غيره فيما يرجع إلى معنى المكان، ولعل غيرى قد اطلع عليه »(٦) . وقد ذكر الأشعرى هذا القول الأخير ضمن خمسة أقوال للإسلاميين فى تعريف المكان ، ولكن سردها حاكياً دون أن يشير إلى رأيه الخاص ، والآمدى يفطن ههنا إلى أن التطبيق المنطقى لفكرة الجواهر والأعراض يفضى إلى تجزؤ المكان وأنه مجموعة جواهر متجاورة، ولما كان التجاور والالتئام نفسه عرضا كالافتراق ؛ فإن التماسك البادى فى الأمكنة إنما هو بخلق الله تعالى(٧) .

---

(١) انظر : الابكار ٢ /١٤٨ وشرح الأصول الخمسة ص ٩٥ وما بعدها.
(٢) الابكار ٢ /٤٨ب .
(٣) نفس المصدر ص ٤٩ ب .
(٤) الابكار ٢ /٤٩ ب ، ١٥٠ .
(٥) الابكار ٢ /٥٠ب ، ١٥١ .
(٦) الابكار ٢ /١٥٢ .
(٧) انظر المقالات ٢/ ١١٥ ، ١١٦ .

ثم يعرض الآمدى بعد ذلك لأمر يتصل بمسألة المكان وهو وجود الخلاء ، ولكنه يستعرض حجج المثبتين له والنفاة، ويورد عليها الإشكالات قائلا فى النهاية : « فالمسألة عند الطرفين غير يقينية عندى، ومن ظهر له اليقين فعليه باعتقادة »[١] . وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراضه على دليل (الممكن والواجب) بأنه يقوم على افتراض خلاء وراء العالم وهى مسألة مشكوك فيها فى نظره، فنجد الآمدى يتوقف فى المسألة (فى الأبكار) ،ثم يميل فى (غاية المرام) إلى قريب من موقف الفلاسفة.

أما الزمان :« فقد اختلف الناس فيه، فمنهم من قال إنه لا وجود له أصلا ، ومنهم من قال إنه موجود. ثم اختلف القائلون بالوجود؛ فمنهم من قال إنه لا وجود له فى غير الأذهان ، ومنهم من قال إنه موجود فى الأعيان »[٢] . ثم يقول: « ومن هؤلاء من قال إنه جوهر لكنه متجدد ، وآخرون قالوا إنه جوهر باق وهو جرم الفلك . وأما من قالوا إنه عرض ، فقال بعضهم هو عبارة عن نسبة لموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول، وقال آخرون إنه مقارنة موجود لموجود، وقال آخرون منهم بل هو مقدار الحركة الفلكية. »[٣] .

ثم يناقش الآمدى هذه الآراء جميعا مفضلا الرأى الأخير – وقد نسبه الأشعرى فى المقالات إلى الجبائى[٤] – : « فإذا ليس هو إلا مقدار الحركة وهو ما تطابقه الحركة وتقع فيه .. وهو على التقضى والتجدد وبين كل جزءين منه آن وهو نهاية الزمان ومقطعه .. وليس بجوهر؛ لأنه لو كان جوهرا لم يخل إما أن يكون من الجواهر المحسوسة أولا .. فإن كان الثانى خرج عن أن يكون فيه الجوهر المحسوس .. وان كان محسوسا فلابد وأن يكون فى زمان ، فإن كان نفسَه، فهو محال ، وإن كان فى غيره لزم التسلسل . فقد ثبت أن الزمان عرض، ومن جملة الأعراض مقدار ، ومن المقادير متصل ، ومع اتصاله فعلى التقضى والتجدد ، فهو أحد أنواع الكم . وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه[٥] ».

---

(١) الأبكار ٢ /٥٣ ب .
(٢) الأبكار ٢ /٦١ب .
(٣) انظر : الأبكار ٢ /٦١ ب .
(٤) انظر مقالات الإسلاميين ٢ / ١١٦ .
(٥) الأبكار ٢ /٦٢ب – ٦٣ .

ونحن نلاحظ أن ما رجحه الآمدى هنا يلتقى مع ما نسبه إلى الأصحاب فى شأن المكان ؛ من حيث تأكيد الخلق الإلهى المتجدد لهذا العرض المتجدد، لحظة بعد لحظة ؛ الذى يبدو سيالا كالماء الدافق من الصنبور ، كما يمثل الآمدى لتتابع الأعراض، فهى ليست إلا أمثالا متجاورة يخلقها الله سبحانه شيئا بعد شئ، فيحفظ عليها دوامها ودوام الكائنات التى تعرض لها؛ «إن العادة فقط هى التى تظهر لنا الكون واحدا فى امتداده، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغليان دائم، والقدرة الإلهية فاعلة أبدا»(١) .

ومع تفضيل الآمدى لهذا الرأى فإنه لا يطمئن إليه كل الاطمئنان ويقول : «واعلم أن هذا هو أشبه ما قيل فى الزمان، ومع هذا ففيه نظر ؛ إذ لقائل أن يقول لا نسلم أن المفهوم من الزمان أمر وجودى»(٢) ، ويفيض الآمدى فى بيان هذا الاعتراض وما يترتب على كون الزمان وجوديا من مشكلات ، إلى أن يقول : «وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجود الزمان فلا وجود ، وعلى هذا فلا بعد فى قول القائل: إن الزمان هو ما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود . . وإن سلمنا أنه موجود لكن ما المانع أن يكون وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان»(٣) .

وهكذا ينتهى الآمدى فى تحليله إلى أن الزمان مجرد فكرة إنسانية ينتزعها الذهن من جريان الحوادث الكونية ونسبة بعضها إلى بعض ، وإذن فالزمن لا ينشأ إلا مع حدوث العالم ووجود الإنسان الذى يفترض هذه الفروض ، ويلقى بتصوراته على الوجود. وهو رأى يتسق تماما مع فكرته التى أكدها مرارا عن خلق العالم ؛ من أنه يتم من غير مادة وفى غير زمان، ومارد به على القائلين بالقدم ؛ من أن الزمان جزء من العالم فكيف يتقدم عليه، وأن وجوده تعالى غير زمانى، بل هو أزلى خارج عن حدود الزمان والمكان سابق على وجودهما . إنها التفرقة بين "الأزل" و "الزمان" التى يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم أنها الطريق السليم إلى حل معضلة القدم والحدوث، والتى سبق للكندى وابن رشد أن قالا بها فى قوة ووضوح(٤) ، وقد نجدها عند بعض قدامى المتكلمين(٥).

(١) نشأة الفكر ١/٥٣٩ .   (٢) الأبكار ٢/١٦٣ .   (٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠١، ١٧٤ .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢/١١٦ ، ١١٧ ، واللمعة للحصنى بتحقيق الكوثرى ص ٢٨، والمآخذ ١٧٥أ ، ٧٦ب .

المبحث الرابع

الحركة والسكون :

يبدأ الآمدى فى « الأبكار » بتعريف الحركة عند الفلاسفة فيقول : « والذى عليه إجماع الفلاسفة أن الحركة معنى وجودى، وعبروا عنها بأنها استبدال حالة قارة فى المحل بأخرى يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة »(١) ، ويذكر أنها عندهم تشمل الانتقال المكانى، والتغير فى الكيف كالاسوداد والاحمرار التدريجى ، وفى الكم كالنمو والاضمحلال والذبول والتكثف والتخلخل . وأما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون قابلا لها(٢) .

ولكنه ينتقد هذا التعريف الفلسفى على أساس من نظرية الجوهر والعرض وما يترتب عليها من تفسير للمكان -كما سبق بيانه(٣)- فيقول : « وما ذكروه فى رسم الحركة فغير صحيح ؛ فإنا لو فرضنا مكانين لا يفصلهما ثالث ، وفرضنا جوهرا تحرك من أحدهما إلى الآخر ، فإما أن يقال بأن تلك الحركة متجددة أو غير متجددة ، فإن قيل بالتجدد ، فكل جزء منها لابد وأن يقطع جزءا ومكانا غير ما يقطعه الآخر، ويلزم من ذلك أن يكون بين المكانين المفروضين أمكنة أخرى ، وهو خلاف الفرض. وإن قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه فى حد الحركة من الاستبدال يسيرا يسيرا »(٤) .

غير أن تفسير الفلاسفة للحركة مرتبط بتصورهم للمادة وقبولها للتجزؤ – ولو فرضا – إلى مالانهاية له ، خلافا لما يراه المتكلمون من استحالة التجزؤ إلى مالا نهاية له فعلا أووهمًا . ولارتباط فكرة الحركة بالمادة وبنائها نجد النظام حين قال ببطلان الجوهر الفرد وإمكان التجزؤ إلى ما لا نهاية ، ذهب إلى تفسير الحركة بما سماه « الطفرة »، وهو أن الجسم قد يكون فى مكان ثم يطفر منه إلى غيره دون أن يمر بما بينهما(٥) . وقد عارض الآمدى فكرة الطفرة ، ثم ذكر أن « الأصحاب »، ومعهم أكثر العقلاء(٦)، على أن اسم

---

(١) الابكار ٢/٥٣ ب .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) راجع ما مر فى ص ٤١٧ . .
(٤) الأبكار ٢/٥٣ ب.
(٥) انظر : الفرق بين الفرق ١١٣- ١٢٣ ونشاة الفكر ١/٥٦٨ - ٥٦٩ .
(٦) فى رسائل اخوان الصفا قسم ٢ الرسالة الاولى ص ٨ أن هذا هو تعريف الحركة عند جمهور الناس وهى قاصرة على حركة النقلة .

الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول فى المكان والخروج عنه ، ثم قالوا بأن الخروج من المكان الأول والدخول فى الثانى هو الحركة، أما الكون الثانى فى الزمان الثانى سواء فى المكان الأول أو فى المكان الثانى بعد الانتقال إليه فسكون . واختلفوا فى بعض التفصيلات كحالة الجوهر أول خلقه ؛ أهو متحرك أم ساكن ؟ وكذا حول كونه الأول فى المكان الثانى؛ هل هو حركة أو سكون؟ إلى غير ذلك . والآمدى يعارض من يقول إن الكون الأول فى المكان الثانى سكون – مع أن هذا هو قول أئمة المذهب كالقاضى والإمام أبى المعالى – كما يذكر الآمدى – لأنه هو نفس الخروج من المكان الأول وهو حركة بالاتفاق فكيف يكون سكونا به(١) ؟ .

ونلاحظ على هذا التعريف أنه يربط الحركة بالمكان وبالزمان ، وأنه يقوم أصلا على فكرة الجواهر والأعراض، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنه يعتبر السكون أمرا وجوديا وهو الحصول فى المكان زمنا ثانيا ، مع أنه يعتبره فى « غاية المرام » مجرد عدم الحركة ، ويعارض من فسروه بأنه معنى وجودى ، ويبطل على أساس ذلك حجة الحركة والسكون التى تساق لدعم الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث العالم كما مر بنا، فهل تطور رأى الرجل واقترب من تفسير الفلاسفة للحركة والسكون ؟ هذا ما لا تسعفنا فيه النصوص ، وإن كان كلامه فى « غاية المرام » يعتبر بادرة تطور فى النظر إلى هذه المسألة العويصة(٢) .

* * *

(١) انظر : الأبكار ٢/١٥٤.

(٢) انظر : نشأة الفكر ١/٥٥٣، ٥٥٤ ، ٥٦٨ – ٥٧١ .

المبحث الخامس

العلية وفكرة العادة :

إذا كانت الأجسام مكونة من جواهر وأعراض تقوم بها ، فكيف تتعاقب هذه الأعراض المختلفة من حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق أو غير ذلك من الأعراض على الموجودات المختلفة ؟ هل يتم ذلك بمحض الصدفة أم يخضع لنظام مطرد وقانون محكم؟ .

هنا يلجأ الأشاعرة – ومعهم الآمدى – إلى فكرة " العادة " وملخصها :

(أ) أن الله تعالى هو الفاعل والمؤثر بقدرته المباشرة فى كل ما يحدث ويتجدد فى الكون من أعراض وغيرها ، ولا تأثير للأجسام بعضها فى بعض سواء بتماثلها أو تباينها من حيث عناصرها الأولى ؛ يقول الآمدى : « وإن سلمنا اختلاف طبائع العناصر وصورها، ولكن لا نتصور فعل البعض فى البعض وانفعاله عنه ، فإنا قد قلنا إنه لا فاعل ولامؤثر غير الله »(١) .

(ب) ولكن جرت عادته تعالى أن يربط كل حادث من هذه الأمور بجملة علامات أو مناسبات أو ظروف تصاحبه ، فهو دائما مقارن لها ، ويمكن تسميتها أسبابا بهذا المعنى ، وهو أن الله تعالى لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب، وإن كانا متلازمين في الوقوع. والآمدى يذكر ضمن ردوده على القائلين بتأثير الأجرام السماوية : « . . ولو قدرت صحته، وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك ، فغير لازم أن تكون هى عللها والأسباب الموجهة لها، لما أنه لا مانع من أن يكون الخالق والبارئ هو الله تعالى وقد أجرى العادة بوجود الحادثات ووقوع التأثيرات عندها(٢) » .

(جـ) وأن هذا الترابط أو الاتساق بين الأسباب الظاهرية ومسبباتها مطرد دائما فيما يتعلق بتجاربنا وعاداتنا بشأن الظواهر الكونية ، ولكنه ليس بلازم ولا ضرورى فى ذاته من وجهة النظر العقلية ؛ فإن للعقل أن يفترض – دون أن يقع فى التناقض– أن الله تعالى الذى

---

(١) الابكار ٢/١٣٨ ، ب .

(٢) غاية المرام ١٨٣ا = ص ٢١٢ من النسخة المطبوعة .

أجرى العادة بحصول الأشياء على هذا النحو قد يغير هذا النظام المعتاد ويستبدله بغيره على سبيل الإعجاز المؤقت أو على سبيل الدوام إذا سبق فى علمه ذلك . والآمدى يصرح أن مثل هذا التغير مستحيل بالنسبة إلى عاداتنا ، ومعنى هذا تأكيد مبدأ الاطراد والنظام ، ولكنه ممكن عقليا بالمعنى الذى أسلفنا . والغرض من ذلك تأكيد القدرة الإلهية، وبيان إمكان المعجزات ، فهو يرد على من أرادوا الطعن فى دلالة المعجزة بناء على قول الأشاعرة بفكرة العادة هذه : « إن من أصلكم جواز انقلاب العوائد ، واطراد مالم يعهد، وعند اطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن أن تكون معجزة ، وإذا كان كذلك فما الذى يؤمننا من اطراد معجزته ، وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته »(١) بقوله فيما بعد : « وفيما ذكروه من تجويز انخراق العادات فى زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقليات »(٢) .

إن فكرة الإعجاز نفسها تؤكد خضوع هذا العالم لنظام مطرد وتلك هى فكرة « القوانين العلمية » بالملعنى الحديث ، وفى تحليل القاضى الباقلانى لمعنى العادة يصل هذا المفكر الأشعرى إلى حقائق هامة ، منها تأكيده لفكرة « الاطراد » ، وبيان أن هناك مستويات للنظم المعتادة ، أو بعبارة أخرى للقوانين فى هذا الكون، وأنها جميعا قابلة للانخراق ، إذا ما شاء واضعها – وهو الله تعالى – ، ذلك أن العادة إنما هى تكرر علم العالم بوجود الشئ المعتاد على طريقة واحدة ؛ إما بتجدد صفته وتكررها ، أو ببقائه على حال واحدة . . فالشيء المعتاد هو الأمر المتكرر على وجه واحد ، والعادات على ضروب فمنها عادة يستوى فيها جميع الناس ، ومنها ما ينفرد به بعض الناس دون بعض . . ومنها ما يكون عادة لأهل عصر دون غيرهم ، ومنها ما يكون عادة للملائكة دون الإنس ، وعادة للجن دون الملائكة والإنس ، وربما كان عادة للإنس دون غيرهم ، فالصعود إلى السماء والنزول منها ليس خارقا لعادة الملائكة ومسترقى السمع من الجن ، وإن كان مثله خارقا لعادة الإنس . . وكذلك فليس انبساط الجن وانقباضه ناقضاً لعادة الجن ، ولكن مثله ناقض لعادة الإنس ، فهذا يبين أنه لا يجب تساوى الخلق أجمعين فى العادات ولافى انخراقها(٣) .

---

(١) غاية المرام ١٢٣ا= ٣٢٢ من النسخة المطبوعة . (٢) السابق ١٢٨ا = ٣٣٥من النسخة المطبوعة .

(٣) انظر : كتاب البيان للباقلانى (ط بيروت) من ص ٥٠ – ٥٣ وانظر : له ايضا التمهيد ٥٧– ٥٩ .

وهذا الفصل الواضح الذى نجده عند الباقلانى بين الاطراد المسلم به لدى الأشاعرة وبين العلية الجوهرية التى ترى فى الأشياء قوى فاعلة مؤثرة بعضها فى البعض الآخر وهى غير مسلم بها، نجده عند أشعرى متأخر كشارح المواقف الذى يقول : « ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا باطراد العادة بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق ، بل الكل واقع بإرادته واختياره تعالى(١) » ويقرر - فى نفس الوقت - فى موضع آخر أن « إمكان نقائض ما جزمنا به من الأمور المعتادة لا ينافى الجزم بوقوعها ، أى وقوع تلك الأمور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك ، فقد ثبت أن الجزم فى العاديات صحيح ومقبول، وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم ، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتى فليس بقادح فيها »(٢) .

إن فكرة العادة الأشعرية فكرة دقيقة تتسق مع أصول المذهب القائمة على شمول القدرة وحرية الإرادة الإلهيتين وأن أخص وصف لله هو الخالقية أو القدرة على الإيجاد(٣). وهى ترتبط أيضا بمسألة النبوة والمعجزات ، وإن لم يكن هذا هو الهدف الأوحد من ورائها . وهى فى نفس الوقت ، لا تعارض العلم الذى يقوم على أن الطبيعة تخضع لنظام مطرد ينبنى على اتساق محكم « فالمنهج العلمى - كما يقول أستاذنا الدكتور قاسم - يعتمد على مبدأ الحتمية القائل بأن الطبيعة تخضع لنظام مطرد عام ، وقد كان العلماء ينظرون حتى القرن الماضى إلى هذا المبدأ على أنه مطلق ، لكن تغيرت نظرتهم إليه فى القرن الحالى، فأدخلوا فى حسابهم فكرة الاحتمال فأصبحت الحتمية نسبية لا مطلقة »(٤)، وهذه نقطة أوفاها أستاذنا بيانا فى عمل آخر له(٥)، ولكن الجديد فى البحث الذى ننقل عنه هنا أنه يحكى عن ابن عربى فكرة قريبة من فكرة العادة الأشعرية . . فالعلاقات السببية . . أمور معتادة قد وضعها الله فى الكون ، فاذا تنبأ الفلكى بالخسوف والكسوف فلا يقال إنه حصّل علما ؛ لأن الأحوال التى يبنى عليها إنما هى عن وضع إلهى

---

(١) المواقف بشرح الشريف ١ /٢٤٢ . (٢) السابق ١ /١٧٢ .

(٣) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين للآلوسى ١٠٨-١١٠ .

(٤) فى بحث عن (الخيال عند ابن عربى) ص ٧٠، ٧١ .

(٥) انظر له : المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٥٨ - ٧٣ .

وترتيب عالم حكيم استمرت به العادة ، فى حين أن العالم المؤمن يرى « أن الأمور لابد من أن تقع دائما على هذا النحو إن أبقى الله الترتيب على حاله ، وسيره فى المنازل على قدره ولم يخرق العادة به »(١) . وهكذا لا ينفرد الأشاعرة بهذه الفكرة ، وهى أن الارتباط السببى عادى ، لا ينبع من قوة جوهر الأشياء وطبيعتها ، بل يستند إلى إرادة العالم الحكيم الذى خلقها(٢) . وإن كان ابن عربى حريصا على تأكيد أهمية الأسباب وتأثيرها بإذن الله تعالى وحفظه لها أسبابا مؤثرة ، وينتقد هؤلاء المتظاهرين بإهمال الأسباب وهم عبيد لها فى الحقيقة(٣) .

ويرى أستاذنا الدكتور النشار ان تكوّن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد فى الحقيقة سببا وما يعتقد مسببا قد تم خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية متسقا مع روح القرآن والسنة ومأخوذا منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطاليسية وإقامة تصور للطبيعة مخالف لها(٤)، كما يشير إلى أن من أهدافها أيضا معارضة فكرة المعتزلة « إن الأسباب موجبة لمسبباتها » والتى تجسمت فى مبدأ التولد الطبيعى وفى فكرتهم عن خلق أفعال العباد(٥) ، هذا وقد تعرض الآمدى لفكرة « التولد » الاعتزالية وناقشها طويلا فى الأبكار (٦) ، وبعد ان استعرض أدلة الأصحاب على إبطالها ونقدها قال : « فالواجب ان يكتفى فى إبطال التولد على العموم بما أسلفناه من الدليل فى امتناع وجود موجد غير الله تعالى وأن كل موجود ممكن فوجوده ليس إلا بالله تعالى(٧) » .

أما أبو المعين النسفى الماتريدى فإنه يؤكد نفس الفكرة فى قوله : « وعندنا أن الدواء سبب والشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو الطبيب كفر –بل الشفاء من الله– لأنه اتخذ شريكا مع الله فى الشفاء . والكسب والرزق من الله تعالى ورؤية الرزق من

(١) الخيال عند ابن عربى ٧١، ٧٢ .
(٢) انظر : فى بيان هذه الفكرة والدفاع عنها وعدم تعارضها مع العلم كتاب (القول الفصل) للمرحوم الشيخ مصطفى صبرى ٣٠ وما بعدها وانظر : أيضا (المجددون فى الإسلام) للمرحوم الاستاذ امين الخولى ص ٥١، ٥٢ .
(٣) الخيال عند ابن عربى ٧٣ .
(٤) تشاة الفكر ١ / ٣٨٨ .
(٥) السابق ٥٤٦ – ٥٤٩ .
(٦) ١ /١٢٧٢ – ١٢٧٥ .
(٧) الأبكار ١ / ٢٧٥ ، وانظر : نقد ابن حزم لفكرة التولد ولفكرة العادة الأشعرية أيضا فى الفصل ٥ / ٥٩٠ – ٦٠٢

الكسب كفر ، ولبس الثياب سبب دفع الحر والبرد ، ودافع الحر والبرد هو الله تعالى »(١) .

وربما كانت فكرة معمر عن المعانى اللامتناهية ، التى تصحب كل حادث فى الكون وتعطى الفعل لما تحله من الأشياء ،عدولا عن الموقف الاعتزالى إلى ما يشبه موقف الأشاعرة(٢) .

كما أن الأشاعرة مع قولهم بالعادة – وربما بسبب قولهم بها – استطاعوا أن يسهموا فى كشف المنهج الاستقرائى العلمى المعبر عن الروح العربى الإسلامى كما يرى أستاذنا الدكتور النشار(٣) .

ورغم هذا فقد تعرضت فكرة العادة الأشعرية للنقد فى القديم والحديث، فكان الحنابلة يرمونهم بأنهم القائلون بأن النار لا تحرق والماء لا يروى، مما اضطر العز بن عبد السلام للرد عليهم فى عقيدته التى رواها السبكى فى طبقاته(٤)، وقال فيها : « والعجب أنهم يذمون الأشعرى بقوله إن الخبز لا يشبع والماء لا يروى والنار لا تحرق . وهذا كلام أنزل الله معناه فى كتابه ، فإن الشبع والرى والإحراق حوادث انفرد الله بخلقها .. وما رميت إذ رميت – وأنه هو أضحك وأبكى ... الخ(٥) . » وكان من أكبر المعارضين لهذه الفكرة ابن حزم(٦) ، وكذا ابن رشد وابن تيمية ، وأستاذنا الدكتور النشار يعتبر معارضة هذا الأخير للفكرة الأشعرية « سقطة منه مبعثها التعصب(٧) »، مع أن الرجل يعترف بالأسباب ويقرر مع ذلك أن الله خالق كل شيء ، فهو الذى جعلها أسبابا بقدرته وإرادته، كما يخلق المسببات بأسبابها؛ فيخلق السحاب بالريح والمطر بالسحاب والنبات بالمطر ، والأشياء تضاف إلى خالقها باعتبار وإلى أسبابها باعتبار ، فهى من الله مخلوقة له فى غيره، كما أن جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه ، وهى من العبد صفة قائمة به .. فلا شركة بين العبد وبين الرب لاختلاف جهة الإضافة(٨) .

---

(١) بحر الكلام ص ٣٦٠ – ٣٧٢ .
(٢) نشأة الفكرة ١/٥٨٣ – ٥٨٥ .
(٣) مناهج البحث ٢١٧– ٢١٨ .
(٤) انظر : الطبقات للسبكى ٥/٨٥ وما بعدها .
(٥) الطبقات ٥/٩١ .
(٦) الفصل ٤/٢١٨ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٥/٥٩، ٦٠ .
(٧) انظر : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٦٨، ١٦٩ ، ونشأة الفكر ١/٣٨٧ ، ٣٨٨ .
(٨) منهاج السنة ٢/٢٦ ، وانظر : ابن تيمية السلفى ١٨٠– ١٨٢

وقد سبقه ابن رشد إلى هذا المعنى وبيان عدم التعارض بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لافاعل إلا الله وبين وجود الأسباب المؤثرة فى الطبيعة ، إذ هو مخترع الأسباب ، وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه(١) ، ويرى «الأستاذ الهراس» أن ابن تيمية متأثر فعلا بابن رشد فى هذه المسألة ، وفى الحق أن ابن رشد وفَّى هذه المسألة حقها، واعطى لفكرة النظام – أو بعبارة أخرى فكرة القوانين المستندة إلى الإرادة الإلهية – وضوحا وقوة قد لا نجدها عند غيره ، ويكفى أنه اعتمد عليها فى إثبات وجود الله ووحدانيته ، وفى بيان حدوث العالم، وفى كثير من المسائل الإنسانية كالقضاء والقدر والجور والعدل وغيرها(٢) .

ويبدو لى أن فكرة الأشاعرة عن العادة – وإن لم تكن هى المعبر الوحيد عن روح الإسلام فى هذا الصدد – مقبولة وناجحة إلى حد كبير؛ فهى ترعى جانب القدرة الإلهية وشمولها كما أنها لا تعارض الأساس العلمى القائم على اتساق الكون واطراد الظواهر الكونية ، كما أنها فى الوقت نفسه تربط الضمير المؤمن بالله عز وجل فلا يركن إلى سواه . . وقد لاحظ ابن تيمية من قبل هذا المعنى ولكنه رأى فيه ضربًا من (الفناء) ، قد يكون ممهدًا لمزاعم الاتحادية وأصحاب وحدة الوجود ، وذلك عن طريق الانتقال من أنه لا فاعل إلا الله إلى أنه لا موجود إلا الله(٣) . وهى فكرة لها أخطارها على العقيدة الدينية نفسها(٤) .

أما فكرتهم عن الحكمة أو الغائية فى الكون فهى موضوع الفقرة التالية .

* * *

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ومقدمته ١١٧ – ١١٩، ٢٣١ – ٢٣٣ .

(٢) انظر : فى هذا كتاب أستاذنا الدكتور قاسم عن ابن رشد وفلسفته الدينية ، وكتاب مناهج الأدلة لابن رشد بتحقيقه مع مقدمته فى نقد المدارس الكلامية .

(٣) انظر : رسالة الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ١٢ وما بعدها.

(٤) انظر :فى هذا تاريخ فلسفة الإسلام للدكتور هويدى ١ /١٣، ٣١٤ ، ٣٣٦ .

المبحث السادس

الحكمة والغاية :

تقوم هذه المشكلة أصلا على تصور المتكلمين للإرادة الإلهية ، أهى مطلقة لا تخضع لمعايير الحسن والقبح والعدل والظلم ؟ أم هى مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة(١) ؟ ونحن نعلم أن القرآن يصرح بوصفه تعالى بالحكمة : ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾(٢)، ﴿ أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾(٣)، وهو يشير فى مواطن أخرى إلى أن ما قد يبدو خلوا من الحكمة أو المصلحة من أفعاله، تعالى ، هو فى الحقيقة أكثر انطباقا معها ، كما نجده فى قصة الخضر وموسى عليه السلام(٤) .

ولكن المعتزلة وضعوا أصلهم فى العدل بمعنى موافقة أفعاله تعالى لما يقتضيه العقل من المصلحة والحكمة والحسن ، وعدم صدور القبيح أو الشر عنه تعالى ، وبنوا على ذلك قولهم بوجوب الصلاح والأصلح(٥) عليه تعالى .

فجاء الأشاعرة ليقولوا بعدم تعليل أفعاله تعالى ، وبنفى الأغرض والحكم والمصالح عنها ، فالله تعالى يريد ما يشاء ، ويفعل ما يريد وليس فى الأشياء حسن أو قبح ، ولايجب عليه تعالى شىء قط ،فلا صلاح ولا أصلح ؛ إذ هو متصرف فى ملكه فكل ما يفعله عدل على كل حال(٦) .

والمسألة ترتبط – كما يبدو – بعدة أسس كلامية سنعرض لها فى إيجاز لنبين موقف الآمدى منها ، وهى مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، ومسألة إيجاب الصلاح والأصلح على الله ، ثم ما يترب على ذلك أخيرا من نفى الحكمة والغرض عن أفعال الله –تعالى– أو إثباتهما .

---

(١) انظر هذه الفكرة فى مقدمة مناهج الأدلة لأستاذنا الدكتور قاسم ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) الآية الأولى من سورة هود . (٣) الآية الثامنة من سورة التين .

(٤) انظر : تفسير هذه الآيات عند ابن كثير ٣ / ٩١ وما بعدها ، وفى إيثار الحق لابن الوزير ٣٧٨ .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة ٣٠١ وما بعدها ، نشأة الفكر ١ /٤٧٩ – ٤٨١ .

(٦) انظر : اللمعة للمحلى ٤٤ ، ٤٥ وموقف البشر لمصطفى صبرى ١٤٠ ونشأة الفكر ١ /٤٧٩ .

أولا – الحسن والتقبيح :

هل فى الأشياء قبح أو حسن ذاتى ، وهل يسع العقل إدراكهما وحده ، وما دور الشرع فى ذلك؟

لعل المعتزلة هم أول من أثار تلك المشكلة متأثرين فى هذا بموقفهم من العقل وأحكامه من جهة، وبحرصهم على تأكيد الأصل الأول لهم وهو التوحيد من جهة أخرى ، فالله منزه عن الظلم وفعل القبائح حتى لا يشبه المخلوق[١] . وإذن فلا محل للقول بأنهم متأثرون فى هذا بأفلاطون كما يقول الدكتور ألبير نصرى نادر ، فإن هذه المسألة قد بدأت على يد واصل نفسه وأنها « مشتقه من التوحيد – أعنى فكرة الله عند المعتزلة – إذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال »[٢] ، كما يقول الدكتور نادر نفسه .

والآمدى يرى بحق أن موقف المعتزلة من مسألة الحكمة ووجوب الصلاح والأصلح على الله ناشئ من قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[٣] ، وهو يعارضهم فيما ذهبوا إليه، ولكنه يعرض رأيهم أولا ثم يتصدى للرد عليه بعد ذلك ، فهم يرون أن الحسن والقبح أمر ذاتى فى الأشياء وأن العقل يدرك ذلك بالبداهة أو النظر ، وقد تخفى عليه أشياء فيكشف عنها الشرع ، لكنه سبيل لإدراكها فقط ، لا لإنشائها[٤] .

ويذكر الآمدى أنه قد اتفق معهم فى الرأى الفلاسفة الإسلاميون والكرامية والخوارج[٥] ونقله هذا دقيق[٦] . ولكنا نستطيع أن نضيف أيضا (فى القول بأن من الحسن ما يكون ذاتيا وأنه قد يدرك عندئذ بالعقل) الماتريدية[٧] والشيعة الإمامية[٨] وابن رشد[٩] وابن تيمية[١٠] الذى نسب القول به إلى أكثر الأمة[١١] ، وابن الوزير

---

(١) انظر : نشأة الفكرة ١ / ٤٨٠ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٨٩ . (٢) فلسفة المعتزلة ٢ / ٩٣ ، ٩٤ .
(٣) انظر : غاية المرام ٢٢٤– ٢٤٥، والابكار ١ / ١٧٤ ب .
(٤) انظر : الأبكار ١ /١٧٤ أ ، ب وص ٢٢٤ من غاية المرام .
(٥) انظر : ص ٢٣٣ من غاية المرام ، والأبكار ١ / ١٧٤ ب .
(٦) انظر : المراجع السابقة، ونشأة الفكر ١ / ٣٨٨، إيثار الحق ١٩٣– ١٤٧، ومنهاج السنة ١ / ١٢٤ .
(٧) انظر : بحر الكلام ١٥–١٧ ، ومقدمة مناهج الأدلة ٩٩ – ١٠١ .
(٨) انظر : عقائد الإمامية ١٨ – ٢٠ . (٩) انظر : مناهج الأدلة ومقدمته ١٠١ – ١٠ ، ٢٣٤ – ٢٣٩ .
(١٠) انظر : الاحتجاج بالقدر ١٤ – ١٧ وابن تيمة السلفى ١٨٣ .
(١١) انظر : فتاوى ابن تيمية ٥ /٢٤٧ .

اليمانى الذى نبه على تقارب الأشاعرة والمعتزلة فى هذا الصدد ونوه بدور الرازى فى ذلك ، ونقل عن الزركشى فى شرح جمع الجوامع قوله : «إن القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل ، وأما العقاب فمتوقف على الشرع ، وهو الذى ذكره أسعد بن على الزنجانى من أصحابنا الشافعية ، وأبو الخطاب من الحنابلة ، وذكرته الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة ، وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض»(١) . أما ابن حزم فقد مال إلى قريب من موقف الأشاعرة(٢) ، وأما الزيدية فانقسموا بين الاتجاهين(٣) .

وهكذا نجد أن أكثر الطوائف تميل إلى جانب المعتزلة فى هذه المسألة ، غير أن الكثير منهم لا يوافقونهم على ما بنوه على ذلك من عدم إراداته تعالى للشر وخلقه له ، أو من وجوب بعض الأفعال عليه تعالى صلاحا أو أصلح .

والآمدى يعرض بعد ذلك رأى الأشاعرة أو (أهل الحق) كما يراه : إن كلا من الحسن والقبح ليسا بذاتيين للأشياء ، وإن الحَسَنَ ما أذن فيه الشرع ووعد بالثواب عليه، والقبيح بعكسه . ولكنه يضيف بعد ذلك أن تحسين العقل وتقبيحه خاضع لأمور عرضية ونسب إضافية؛ «فالحسن إذا ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا ، أو ما تعلق به غرض عقلا ، وكذلك القبيح فى مقابلته»(٤) .

ويبدو أن الآمدى يحس أن هذا ضرب من التطور فى المذهب الأشعرى ، ولذا يحاول تأويل مذهب القدماء من أسلافه : «إن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه" ، بأنه ضرب من التوسع فى العبارة؛" إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول، وإن لم يرد به الشرع المنقول، أنه يصح تسميته حسنا»(٥) . والذى يقوله الآمدى صحيح بالنسبة إلى متأخرى الأشاعرة أى الجوينى ومن بعده(٦) ، ولكنا لانجد هذا المعنى فى لمع الأشعرى ولا تمهيد الباقلانى ولا أصول البغدادى ، فهو اتجاه تطورى نمّاه

---

(١) انظر : إيثار الحق ٣٧٧ - ٣٧٩ . (٢) انظر : الفصل ٣/ ٧٤ ، ٧٥ ، ٩٨ ، ١٨٧ .
(٣) انظر : مقالات الإسلاميين ١ /١٣٨ ، ١٣٩ . (٤) غاية المرام ٩١ب . (٥) غاية المرام ٩١ب .
(٦) انظر : الإرشاد للجوينى ٢٦١ ، والاقتصاد للغزالى ٩٦ ، ونهاية الأقدام للشهرستانى ٣٧١ - ٣٧٣، والمعالم للرازى ٨٣ - ٨٥ .

الرازى فيما انتهى إليه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ورده إلى ثلاثة أمور هى : البلوغ أو القصور عما هو كمال فى نظر العقل ، وموافقة الغرض أو مخالفته ، وفعل ما يستوجب الذم والعقاب أو المدح والثواب . وقرر أن العقل يستطيع أن يدرك وحده الأمرين الأولين ، وأن الكمال والنقص هما ذاتيان باتفاق كحسن العلم وقبح الجهل .

بل لقد ذكر الأستاذ الزركان أن الرازى مال أخيرا إلى وجهة نظر المعتزلة المتأخرين، وهم الذين قالوا إن الحسن والقبح ليسا لذوات الاشياء ، ولكن لما تقع عليه من الوجوه والأحوال ، ونسب ذلك إلى القاضى عبد الجبار(١) ، وبالرجوع إلى « المغنى » نستخلص ذهابه إلى أن من الحسن والقبح ما يكون ذاتيا وما يكون عارضا ، وكلاهما يدرك بالعقل وحده أحيانا، وبالشرع أحيانا(٢) ، وهو على أى حال تطور كبير واقتراب من موقف الأشاعرة ، واتفاق تام مع من ذكرنا من السلفية والصوفية والمحدثين ومن الفلاسفة ، وتأكيد لما لا حظه ابن الوزير من تقارب الطوائف حول هذه المسألة .

وقد يشفع لنا هذا فى ترك المناقشات التى يوردها الآمدى هنا فى مواجهة المعتزلة ومن وافقهم ، ولكننا نشير إلى نماذج منها كمعالم لتفكيره فى هذا الصدد .

أ- يقرر الآمدى أن المرء لو خلى ودواعى نفسه ، وتجرد من مؤثرات مجتمعه وأعراف قومه ومن ميوله ومنافعه الشخصية ، لما حكم بتحسين شىء مما يحسنه ، أو لاختلف حكمه فى هذا ، ويسوق بعض الشواهد على ذلك كتحريم البراهمة ذبح الحيوان وجواز ذلك عند المسلمين ، وقد نجد مثل هذه الفكرة لدى رجال علم النفس الاجتماعى(٣) أو بعض علماء الأخلاق المحدثين، ولكنه يبدو - من ناحية أخرى - فرضا خياليا لا سبيل إلى تحقيقه ، فضلا عن أن مفكرين آخرين يقولون إن أصول الفضائل الإنسانية مستقرة فى فطرة البشر، ولم يوجد قط من يقول بقبح الصدق والوفاء وحسن الكذب والخيانة، وإن صح ذلك بالنسبة إلى بعض التفصيلات والصور التطبيقية التى يمكن القول بأنها نسبية حقا(٤)

---

(١) انظر : فخر الدين وآرؤه ٥٢٣ وما بعدها ، وقدحكى الآمدى هذا الراى فى المآخذ (١٥٣) .

(٢) انظر : المغنى ١١ / ١٣٥ وما بعدها ، ١٤/ ١٤٩ - ١٦١ ، ٥٠/ ١٩ وما بعدها .

(٣) انظر : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى ط ١٩٦٩ ترجمة أستاذنا د/ قاسم ص ٢٥٢ وما بعدها .

(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ٩٣، ٩٤ ، وجمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ١٣١- ١٤٦ ، ٢١٥ .

ومنها ما يتمسك به الآمدى كمثال الوشاية بمظلوم وإسلامه لظالمه ونحو ذلك[١] ، على أن غيره من المتكلمين قد ناقشوا هذه الأمثلة من قديم[٢] ، هذا فضلا عن أن الآمدى يتناقض أحيانا فيما يورده من أمثلة ، فهو يناقش قبح الجهل ويقول : إننا لم ننف الجهل عنه – تعالى– لمجرد قبحه عقليا بل لقيام الدليل القاطع على اتصافه بالعلم المحيط ، ولكنا حتى لو تساهلنا فى قبول كلامه هذا[٣] ، نذكر أنه استدل على العلم بالإرادة وأثبت هذه الأخيرة بقاعدة الكمال؛ وهى أن كونه غير مريد نقص فى ذاته بالنسبة لمن اتصف بالإرادة، وهذا اعتراف بالتحسين العقلى على نحو ما قال به الرازى من قبل[٤] .

ب– يحاول الآمدى التعمق فى تفسير الأحكام الإنسانية وما قد تتعرض له من مؤثرات فيذكر حب المرء لذاته ، وإيثاره ما ينفعها على ما يضرها ، وميل الإنسان إلى تعميم الأحكام والغفلة عما ينقض ذلك من الوقائع لندرته[٥] ، وهى نظرة لا تخلو من عمق ودقة ، وقد تكون صحيحة بالنسبة إلى كثير من الأحكام الإنسانية، إلا أنه مسبوق فيها بالإمام الغزالى وغيره[٦] ، كما أنها على أية حال لا تهدم ما سبقت الإشارة إليه من الاتفاق على أمهات الفضائل ، أو على جمال الفضيلة ، وقبح الرذيلة بعامة ، والآمدى نفسه لا يجد بأسا من التسليم بمثل هذا الاتفاق ، ولكنه يتمسك بأنه لا يدل على أن سبب الاتفاق هو الحسن الذاتى للأمور المتفق عليها[٧] . ونقول له هنا : وخصومك أيضا يسلمون بأن الحسن والقبح قد يكون راجعا إلى غير الذات من الوجوه والأحوال ، فلم يعد للخلاف بينكما مجال .

جـ– والشئ المؤسف أن الآمدى يلجأ فى جدله هذا إلى ذكر أمثلة من الظواهر الكونية التى هى فى نظره لاغرض فيها ، ولا جدوى من ورائها فى حياة الانسان المادية أو الروحية؛ بدليل تسببها فى هلاك الكثير من الناس ، وإعراض أكثر الخلق عن الاعتبار بها ، وكفرهم بخالقها . وهذا كلام يبدو متهافتا ، فالعلماء الذين يكابدون البحث يقررون أن الأرض

---

(١) انظر : ص ٢٣٧ من غاية المرام ، والأبكار ١/ ١٧٧ أ .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ٣٠٢ – ٣٠٨ . (٣) انظر : ص ٢٣٩ من غاية المرام = ل ٩٣ أ.

(٤) انظر : ما سبق فى ص ٤٣٢ . .

(٥) انظر : ص ٢٣٧ من غاية المرام ، والأبكار ١/ ١٧٨أ – ١٨٠ ب .

(٦) انظر : الاقتصاد ٩٧– ١١٠ ونهاية الاقدام ٢٧٢ ، ٢٧٣ والدراسات النفسية عند المسلمين ص ر١٨٠

(٧) انظر : ص ٢٣٩ من غاية المرام .

بيئة صالحة مهيأة لحياة الإنسان وازدهارها ، وأن هناك عناية فى الكون لا يمكن أن تنسب إلى الصدفة أو الاتفاق(١) ، وهو ما يقرره القرآن الكريم صراحة فى مثل قوله - سبحانه : ﴿ إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين ﴾(٢)، ﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه ﴾(٣)، ﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه ﴾(٤) .

وقد بين ذلك ابن رشد واعتمد عليه بعض المتكلمين من قبل فى إثبات وجود الله ومنهم الشيخ الأشعرى نفسه، فضلا عن أن هذا الكلام يتعارض مع ما يقرره الآمدى من حسن كل ما يصدر عن الله تعالى : « واتفقوا (أى الأشاعرة) على أن فعل الله تعالى حسن بكل حال ، وأنه موصوف بذلك أبدا وسرمدا وافق الغرض أو خالف ، وأن ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنسبة أو إضافة . . . وأما ما كان من أفعال العقلاء فموصوفة بالحسن والقبح باعتبار موافقة الأغراض ومخالفتها أو بمعنى أن لهم فعلها »(٥) . فكيف يجره الجدل إلى مثل ذلك؟ إنه يريد أن يكشف عن عجز العقل عن اكتشاف الحكمة أو مناط الحسن فى مثل هذه الأمور، لإفساد أصل المعتزلة العقلى الذى يراه خطرا على العقيدة ، ولكن المعتزلة أنفسهم - بالإضافة إلى تعديلهم لقاعدتهم هذه - كانوا أهدى سبيلا ، إذ قرروا أن الله تعالى فاعل للحسن وعالم به، ولا يخلو إما أن يفعله لاحتياجه إليه ، وذلك مستحيل . . . أو يفعله لحسنه ، فإذا بطل أحد الوجهين بقى الآخر(٦) . كما أجهدوا عقولهم « فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيام ، وفى وجه الحكمة فى التكليف(٧) » ونحو ذلك مما تقف أمامه عقول الاشاعرة - ولو لدواعى الجدل المذهبى - جامدة أو جاحدة .

حقا إن العقل قد لا يكون هو الأداة المثلى لتبين وجوه الجمال والحسن والإبداع فى هذا الوجود ، ولقد أخفق المعتزلة أحيانا بسبب قصور منهجهم فى بيان الحكمة فيما تصدوا له ؛كقولهم فى حكمة التكليف إنها ترجع إلى التمتع بالثواب بلا منة من الخالق ،

---

(١) انظر : مناهج الادلة ٢٥، ٢٦ والمنطق الحديث ومناهج البحث ص ٧٣ - ٧٧ .
(٢) الآية ٣ من سورة الجاثية .
(٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .
(٤) الآية ١٥ من سورة الملك .
(٥) الأبكار ١ / ١٧٦ ب .
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٧ .
(٧) انظر : المغنى ١١ / ١٠٠ وما بعدها .

وهو كلام سخيف حقا يلوذ الآمدى منه «بجناب الجبروت ، ويستعيذ بعظمة الملكوت»(١) ، والمعتزلة أنفسهم قد أحسوا بضعفه واختلفوا حوله(٢) ، ولكنها على كل حال محاولة مخلصة وإن كانت قاصرة.

وربما كانت البصيرة والاندماج الروحى والوجد الصوفى هى البديل الحق عن العقل فى هذا المقام ، وهو ما نجده لدى الصوفية ، وخاصة ابن عربى – معاصر الآمدى – الذى يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى أحد أبحاثه عنه : «ويجب الاعتراف هنا أن السياق النفسى لمعرفة الله عن طريق هذا الوجد الصوفى المشبوب بالخيال ربما كان أكثر إنسانية، أو أقل جفافا من البرهنة العقلية على وجود الله ،كتلك البرهنة التى نجدها لدى المتكلمين والفلاسفة . أليس لنا أن نتساءل إذا ما كان وصف الوحى لله بصفات شبيهة بصفات الإنسان من ضحك وفرح وتعجب وتبشش واستواء على العرش ونزول وبصر وعلم وكلام وهرولة . . أقرب إلى إثارة الخيال منه إلى قبول العقل . ويستشهد أستاذنا بقول ابن عربى : «وهذا كله خارج عن الدلالة العقلية ، إلا أن نتأوله فيقبله العقل، ثم يقارن موقفه بموقف الرومانتيكيين فى أوروبا حيث سئموا البرهنة العقلية على وجود الله ، وعزفوا عن استخدام التفسير الآلى للكون عند نيوتن كدليل على وجوده تعالى ، إنهم لايريدون إلها يستدل عليه بالعقل ، بل يريدون إلها يشعر به وجدانهم ، فالخيال عندهم هو النبع المتدفق للطاقة الروحية(٣) ، ويشير أستاذنا إلى سر النغمة العالية التى نجدها لدى الشيخ الأكبر فى تمجيد العالم ومظاهر الجمال فيه؛ إذ هو عنده مجلى الأسماء الإلهية والصورة الظاهرة للحقيقة الباطنة الأحدية ، ومن ثم كان الوجود كله خيرا لا شر فيه؛ إن الوجود خير محض ، وإن ما نراه نقصا أو شرا ليس إلا عرضا لا وجود له فى ذاته ، ويستشهد لذلك قائلا :«إن استقامة القوس فى اعوجاجها»(٤) .

ويبدو أن روح ابن عربى هذه قد امتدت فى تلاميذه ، ومنهم جلال الدين الرومى صاحب المثنوى الذى يقول عنه أحد علماء الهند المعاصرين : «كان العالم الإسلامى فى حاجة إلى شخصية تستطيع أن تنفخ بقلبها الولوع وعاطفتها القوية روحا جديدة فى

---

(١) انظر غاية المرام ل ٩٤ أ = ص ٢٤٠ .
(٢) انظر : نهاية الأقدام ٤٠٥ .
(٣) انظر : الخيال عند ابن عربى ص ٤٩ ، ٥٠ .
(٤) السابق ص ٢١ .

المجتمع الذى طغى عليه العقل على حساب العاطفة.. شخصية تستطيع أن تؤسس كلاما جديدا لايصارع العقول، ولا يكتفى بإفحام المجادلين، بل يحل العقد النفسية والفكرية التى خلفها علم الكلام، ويملأ القلوب سكينة وإيمانا، لقد وجد هذا الرجل المطلوب فى شخصية مولانا جلال الدين الرومى(١) . » فهل كان العالم الإسلامى يمر حينئذ بمرحلة من الإعراض أو النفور من المناهج العقلية، بعد أن مل طرائق المتكلمين وجدلهم وخلافاتهم الحقيقية والوهمية، فالتفت إلى نغمة جديدة ورجال جدد من شعراء الحب الإلهى وعلى رأسهم جلال الدين الرومى، وأصحاب الوحدة وشيخهم الأكبر ابن عربى، والاتحاديين ونقيبهم ابن الفارض، وصوفية السنة وعلى رأسهم الجيلانى والشاذلى وأبو العباس المرسى وأمثالهم ؟

لعل هذا العامل نفسه هو سر ظهور المدرسة الأخرى التى اقتسمت مع الصوفية وبقايا المدارس الكلامية؛ وبخاصة الأشعرية والماتريدية، النفوذ على العقل المسلم حتى اليوم(٢) ، وهى مدرسة ابن تيمية الذى تحدث كثيرا عن الحب(٣) ، وعنى تلاميذه بالتصوف، وكانت جرعة الإثبات فى حديثه عن الله أكثر من جرعة النفى والتنزيه، حتى لينكر أستاذنا الدكتور على النشار «ما ينبثق من روح اللذة الحسية من وصف ابن تيمية لربه»(٤) . واقتران هاتين النزعتين فى مدرسة ابن تيمية يذكرنا بقول ابن عربى «لولا طريق التشبيه ما أحب الله أحد»(٥) ، ويدعونا إلى مراجعة المنهج الكلامى المسرف فى التنزيه والتجريد الخالى من روح الحب ونفحة الخيال فى نظرته إلى الخالق والخلق أو العالم والله، وهو الأمر الذى تنبغى معالجته بالعودة إلى القرآن الكريم الذى تستهدف آياته إقامة صلة حميمة ودود، بين ضمير المؤمن والكون كله من ناحية، والخالق سبحانه وتعالى من ناحية أخرى .

ثانيا – مسألة الصلاح والأصلح :

رغم اتفاق المعتزلة على الحكمة والغرض وتعليق أفعاله تعالى بالحِكَم والمصالح(٦) ،

---

(١) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ٢٥٦ .

(٢) انظر : " تمهيد " للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٣) انظر : نشأة الفكر للنشار ١/٣٨٨ – ٣٩١ .

(٤) انظر نشأة الفكر للنشار ١/٣٩١ .

(٥) الخيال عند ابن عربى ص ٥٥ .

(٦) انظر : المغنى ١١/٥٨ – ١٣٣ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ – ٣١٣ .

فقد اختلفوا فقال البصريون منهم بوجوب الصلاح فقط ، وقال البغداديون بوجوب الأصلح أيضا على الله تعالى[١] ، والآمدى يشير إلى هذه الحقيقة ويستغل هذا الخلاف ليضرب بعضهم ببعض، فيورد حجج البصريين ضد إخوانهم من موجبى الأصلح[٢]،كما يذكر اختلافهم حول بدء الخلق وتهيئة أسباب التكليف هل هو واجب أم لا ، فالبصريون على عدم الوجوب ، والبغداديون يقولون بالوجوب وهو ما يتفق مع المصادر الاعتزالية نفسها[٣] .

ويعرض الآمدى فى مقابلة ذلك وجهة نظر أصحابه : « إن البارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ، ولا حكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان ، وهما بالنسبة إليه سيان »[٤] .

وهذا موقف يتسق مع نفيهم للتحسين والتقبيح ، ومع حرصهم على تأكيد حرية الإرادة وشمول القدرة الإلهيتين ، ومع نفيهم للعلية والإيجاب . ولكنه يبدو لى ، من بعض جوانبه ، غير متفق تماما مع تكرر معنى الغائية الذى نجده واضحا فى كثير من آيات القرآن ، ومع التصريح بالحكمة والغرضية فى كثير منها : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون – أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا – الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء – وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا . . ﴾[٥] إلى آخر هذه الآيات الناطقة بالحكمة وأن العالم أعد لحياة الإنسان وازدهاره وتمهيد طريقه إلى معرفة ربه وتحقيق سعادته العاجلة والآجلة .

وأقول « من بعض جوانبه » ؛ لأن للأشاعرة الحق فى أن ينتقدوا موقف المعتزلة فى الإيجاب على الله، فهذا خطأ فاحش ، وتطبيق للمعايير الإنسانية على الله تعالى ، وقد رأينا أن كثيرا من المعتزلة أنفسهم يتحرجون فى تطبيق هذا المبدأ ولا يذهبون به إلى مداه كما فعله البغداديون منهم ،وإذا كان الآمدى قد حرص على أن يحلل معانى « الواجب »

---

(١) انظر : المغنى ١٤ / ٣٣ -- ١٨٠ ، والملل والنحل ١ / ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) انظر غاية المرام ٨٨ ا ، والأبكار ١ / ١٩١ ب – ١٩٤ ا .

(٣) انظر : المغنى ١٤ / ١١٠ – ١٣٧ .

(٤) غاية المرام ل ٨٨أ = ص٢٢٤ .

(٥) الآيات على التتابع : ٥٦ الذاريات ، ١١٥ المؤمنون ، ٢٢ البقرة ، ٢٧ ص .

ليبين أن أيا منها لا ينطبق عليه تعالى(١) «فقد سبقه الأشاعرة منذ شيخهم فى الحملة على المعتزلة من هذه الناحية ، ورميهم بسوء الأدب مع الله تعالى(٢) . وهى حملة لاينفردون بها بل نجدها على أشد ما تكون عند ابن حزم الظاهرى(٣) والماتريدية(٤) والسلفيين(٥) .

ولا شك أن المعتزلة يسرفون على أنفسهم فى هذا مهما حاولوا تخفيفه وتبريره(٦) ، ولكن الشئ الذى لا يقنع أيضا محاولة الآمدى نفى الغرض والحكمة والصلاح عن الله تعالى وأفعاله - بناء على استحالة عود الغرض إلى ذاته لأن معنى ذلك تكمله به ، وهى فكرة لها أصل عند الفلاسفة الإسلاميين(٧) ، ولا إلى المخلوق نفسه فإن تجربة الحياة نفسها تحمل كل عاقل على أن يتمنى أن لو لم يوجد(٨) ، وهى روح تشاؤمية تحدثت عنها فى ختام المسألة السابقة ، وإن كان الآمدى يستشهد لذلك ببعض أقوال للسلف قالوها فى مواقف خاصة بحيث لا تمثل وحدها روح الإسلام(٩) ، وربما كان أصدق منه تعبيرا قوله سبحانه : ﴿ الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ﴾(١٠) وقوله يصف المؤمنين : ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ﴾(١١) .

والآمدى يستشعر خطر نفى الحكمة بعد أن وصف الله تعالى نفسه بالحكيم وبعد أن نطقت آيات القرآن بما يؤكد الحكمة الإلهية؛ فنجده يقول : «إننا لا ننكر كون البارى تعالى حكيما ، وذلك يتحقق بما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه به وبإرادته»(١٢) ، لكنه لا يتمثل فى الغرض والمقصود وأن تكون له غاية من فعله فهو غير قابل لذلك أصلا . والغريب أن يضرب لذلك مثلا الرياح فى هبوبها والمياه فى خريرها فهى

---

(١) انظر : ص ٢٢٩ من غاية المرام .
(٢) انظر : اللمع للأشعرى ١١٦- ١٢٢ ، والإرشاد ٢٦٨ -٢٧٢ ، والاقتصاد ٩٤، ٩٥ ، ونهاية الأقدام ص٣٨٢ - ٣٩٠ . (٣) انظر : الفصل ٣/٩٨ ، ١٦٤ - ١٨٨ .
(٤) انظر : شرح النسفية ٢٩٢ ، ومقدمته مناهج الأدلة ٩٩- ١٠١ .
(٥) انظر : الاحتجاج بالقدر ص ١٤ - ١٧ ، وشرح الطحاوية ٨٦
(٦) انظر : ص ٢١٣ من القسم الثانى ، والمغنى ١٣/ ٤٠٥ - ٤٣٠ ، وشرح الأصول الخمسة ص٤٨٣ .
(٧) انظر : الإشارات والتنبيهات ٣/٥٤٧ - ٥٥٩ .
(٨) انظر : غاية المرام ص٢٢٧ ، والأبكار ١/١٨٨ أ، ب . (٩) السابق
(١٠) الآية ٢ من سورة الملك . (١١) الآية ١٩١ من سورة آل عمران . (١٢) غاية المرام ل٩١ أ .

لا توصف بالعبث وإن لم يكن لها هدف لأنها غير قابلة لذلك(١). وقد نقلت هذا المعنى في تأويل الحكمة عن «الأبكار» من قبل ، وهو معنى نجده عند غيره من الأشاعرة(٢) ، وإن حاول بعضهم الخروج عليه كما هي الحال عند الإمام الغزالي في بعض كتبه(٣) ؛ فإنه إذا كان من سوء الأدب أن نقول بوجوب الشيء على الله صلاحا أو أصلح(٤) ، فلا يختلف عن ذلك أن ننفي عنه الحكمة التي أثبتها لنفسها لمجرد تأكيد عموم القدرة والمشيئة .

وإني لأعتقد أن الماتريدية(٥) ، وابن رشد(٦) ، وابن تيمية(٧) ، وابن الوزير اليماني(٨) ، وابن أبي العز الحنفي(٩) ، وابن عربي(١٠) ، الذين أنكروا تطرف المعتزلة والأشاعرة كليهما – أكثر توفيقا في التعبير عن الروح القرآنية في هذه المسألة التي تدعو إلى التفتح للحياة والاعتداد بالدور الخاص الذي يلعبه الإنسان – كل إنسان – على مسرحها ، طلبا للخلود والسعادة الدائمة في جوار خالقه ، فكل ما في الوجود ينم عن حكمة ويهدف إلى غاية ويؤدي وظيفة . وإن بدا لنا الأمر أحيانا على غير هذا النحو ؛ بسبب قصور عقولنا عن الإحاطة بالحكمة في كل شيء ، وبتفاصيل هذه الحكمة التي لا يحصيها إلا مبدع العالم بأسراره ونظمه، ومن قبل عوتب الملائكة في قولهم : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ ورد عليهم سبحانه وتعالى : ﴿ إني أعلم مالا تعلمون ﴾(١١) وإلا فهل يستوعب عقلٌ نظام الكل وكيفية

---

(١) السابق .

(٢) انظر : المراجع على هذه المسألة في هامش ص٢٣٢ من غاية المرام، وراجع ما سبق في ص ٤٣١ .

(٣) انظر : القسطاس المستقيم ص ١١٩ ، ورسالة الحكمة في مخلوقات الله – مجموعة الفرائد ص ١٥-٩٦ ومعارج القدس ١٤٦ ، والمقصد الأسنى ص ٣٣ ، ٣٧ .

(٤) انظر : الأبكار ١ / ٢٠٤ ا، ب والمآخذ ل ١٥٣، ب ونشأة الفكر ١ / ٥٦٠ – ٥٦٥ ، ٤٧٩ – ٤٨٠ .

(٥) راجع : ما مر في الصفحة السابقة .

(٦) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ١٠١– ١٢٦ .

(٧) انظر : منهاج السنة بولاق ١ /١٢٤ – ١٢٩ ، وابن تيمية السلفي ص ١٨٣ – ١٩١ .

(٨) إيثار الحق ١٤٠ وما بعدها .

(٩) شرح الطحاوية ٥٣– ٥٧ .

(١٠) انظر : الفصوص ٢ / ١١٩ – ١٢٢ .

(١١) الآية ٣٠ من سورة البقرة ، وانظر : ص ١٠٢ من مناهج الأدلة

معلولاته على الوجه الأبلغ فى النظام(١) ، اللهم إلا إذا خرج من إنسانيته كما يرى ابن رشد(٢)؟

لقد وقفت مع الآمدى وأصحابه فى مسألة العلية عن اقتناع كامل .. وأرى أن مفارقته هذه المرة أمر لا مناص منه .

* * *

(١) معارج القدس ص ١٤٦ .

(٢) انظر : مقدمة المناهج ٤٤ ، ٤٥ .

الفصل الثالث

الإنسان

ويتضمن هذا الفصل المباحث التالية :

المبحث الأول : النفس .

المبحث الثاني : المعرفة .

المبحث الثالث : الفعل .

المبحث الرابع : النبوة .

المبحث الخامس : البعث .

المبحث السادس : الإمامة .

المبحث الأول

النفس

(أ) تعريفها :

يتعرض الآمدى لمسألة النفس عند الكلام عن « المعاد أو البعث » ،وهل هو جسمانى أو نفسانى أو يشمل الجسم والنفس معا؟ .

غير أنه فى كتابيه : « غاية المرام ، والأبكار » لا يقدم لنا تعريفا محددا للنفس ، وإن كان فى كتابه (المبين فى شرح معانى الحكماء والمتكلمين) يعرفها التعريف الأرسطى المشهور(١) : « وأما النفس فعبارة عن كمال لكل جسم طبيعى من شانه ان يفعل افعال الحياة » ثم يضيف : « هذا رسم النفس على وجه تشترك فيه النفس الفلكية والنباتية والحيوانية والإنسانية . . فإن قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذى والولادة كان رسما للنفس الإنسانية »(٢) ويبدو أن فيها سقطا ؛ لأن هذه الأمور يشترك فيها كل ما سوى النفس الفلكية . وهو يفرق بين النفس وبين الحياة التى يعرفها بقوله « عبارة عن مبدأ فى النوع هو مصدر الأفعال المختلفة »(٣)، وبينها وبين الروح التى يعرفها بقوله : « أما الروح فعبارة عن جسم لطيف بخارى منشؤه القلب وهو منبع الحياة والنفس »(٤) . وهذه تفرقة نجدها لدى ابن سينا ولدى بعض المتكلمين(٥) .

ولكن ينبغى ألا نعد كلامه فى هذا الكتاب معبرا عن رأيه الحقيقى فى مسألة النفس وحقيقتها، فهو إنما يشرح مصطلحات القوم، سواء وافق عليها أم لا . وقد سبق لفلاسفة الإسلام أن قبلوا هذا التعريف الأرسطى ، ولكنهم فيما يتعلق بطبيعة النفس وحقيقتها مالوا كثيرا نحو أفلاطون ،كما أوضح ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم(٦) وأستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور(٧) .

---

(١) انظر : فى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٠ ، ٧١ ، وفى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ص ١٥٩ ، ١٦٠

(٢) المبين ل ١١ ب . (٣) السابق . (٤) المبين ل ١٣ ب .

(٥) فى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ص ٢١٧، ٢١٨ ، ومقالات الإسلاميين ٢ /٢٧ – ٢٩.

(٦) انظر : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٥– ٣٧، ٤٣ .

(٧) فى الفلسفة الإسلامية –منهج وتطبيقه ١ / ٢٠٩، ٢٤٢ .

أما الآمدى فإنه يرى أن النفس موجودة ، وأنها غير الجسم، وأن البعث والإعادة لهما جميعا،وإن كان لا يعطى رأيا واضحا فيما يتعلق بحقيقة النفس وطبيعتها ، غير أن دراسته لهذه المسألة لا تخلو من فوائد، كما لا تخلو من بعض المآخذ ، فلنعرض آراءه بصددها .

(ب) طبيعتها :

اختلف الإغريق حول طبيعة النفس ، فذهب بعضهم إلى كونها مادة أو جسما، وقال آخرون بأنها من طبيعة روحانية مغايرة للمواد، وتوسط البعض بين هؤلاء(١) وهؤلاء، وقد انقسم المسلمون فى هذه المسألة إلى هذه الاتجاهات الثلاثة أيضا، بالإضافة إلى فرقة رابعة أنكرت وجود النفس جملة، ولم تعترف بغير البدن والجسد(٢) . والآمدى يلخص هذه الآراء فى الأبكار « بالبيان الموجز الشامل لمعانيها »(٣) ، وهو يصنفها على نحو قريب مما سبق فيقول : « اختلف الناس فى معنى النفس الإنسانية ، فمنهم من قال إنها عرض، ومنهم من قال إنها جوهر، ومن قال إنها عرض اختلفوا ، فمنهم من قال إنها عرض خاص من الأعراض ، ولم يعينه ، وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الإمام الهراسى من أصحابنا وغيره »(٤) . ويذكر الآمدى حجتهم التى تقوم على أن المخلوقات جميعا، إما أجسام أو أعراض، والنفس ليست جسما، وإلاكان كل جسم نفسا، ضرورة تماثل الأجسام ؛ فهى عرض(٥) . ونلاحظ أنه لو كان أبو الحسن الأشعرى من القائلين بهذا الرأى لكان بعيدا ألا يشير الآمدى إلى ذلك فى الوقت الذى ينص على الهراسى خاصة . وقد قال أبو الهذيل العلاف من قديم « بأن النفس عرض »(٦) .

ثم يذكر القائلين القائلين بعرضيتها من غير المسلمين : « ومن قدماء الفلاسفة من قال إنها المزاج الخاص بأبدان نوع الإنسان ... من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .. ومنهم من قال إنها من جملة القوى الفعالة فى

---

(١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣، ٤ وفى النفس والعقل ص ٢٣، ٣٢ ، ٣٣ ، وفى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ١/ ١٥٣، ١٥٤ ، ١٨٠ – ١٨٤ ، ١٩٥ – ٢٠٢ .

(٢) مقالات الإسلاميين ٢ /٢٨ ، ٢٩ ، والمحصل للرازى ١٦٣ ، وشرح المواقف ٧/ ٢٥٠ ، والمغنى ١١/ ٣١٠.

(٣) الأبكار : ل ٢ /٢٠٨ ب . (٤) الأبكار ٢ /٢٨ ب .

(٥) السابق، وانظر : : الدراسات النفسية عند المسلمين ١٠٨ – ١١٣ وانظر : مقالات الإسلاميين ٢ /٢٧.

(٦) انظر : : فلسفة المعتزلة ، ٢/٥٧.

الأجسام ، ومنهم من قال : النفس صفة الحياة ، ومنهم من قال إنها عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط»(١) .

ثم يعرض للقائلين بجوهريتها : « أما من قال إنها جوهر : فمنهم من قال إنها جوهر مركب فتكون جسما، ومنهم من قال إنها جوهر بسيط لا تركيب فيه ، فأما من قال إنها جسم فقد اختلفوا ؛ فمنهم من قال إنها عبارة عن هذه الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والأعراض القائمة بها، وهى ما يشير كل واحد إليها بقوله نفسى . . وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين»(٢) .

ويضيف الآمدى : «أما قدماء الفلاسفة فمنهم من قال إنها جسم فى داخل هذه الجثة ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال إنها جسم مركب من العناصر ، مصيرا منه إلى أن النفس مدركة للمركبات ، وإنما يدرك الشيء بشيء يشبهه(٣) . . ومنهم من قال إنها مجموع الأخلاط الأربعة ، مع تناسب مخصوص بينها فى كمياتها وكيفياتها . ومنهم من قال إنها الدم . . ومنهم من قال إنها عنصر من العناصر(٤) . . ثم اختلف هؤلاء فقال فلوطرخيس : إنها النار السارية فى هذا الهيكل(٥) . وقال ديوناس إنها الهواء المستنشق. وقال تاليس إنها الماء . وذهب الأطباء إلى أن النفس هى الروح ؛ وهى جسم لطيف بخارى ناشيء من التجويف الأيسر من القلب منبث فى جميع البدن ، هو منبع الحياة والنفس(٦) » . وهنا يذكر أن أبا بكر الباقلانى قد أخذ بهذا الرأى أو قريب منه قائلاً : «وقد أشار القاضى إلى ما هو قريب من هذا القول وهو أن قال : النفس عبارة عن أجسام لطيفة متشابكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة مع بقائها»(٧) . وينبغى أن أشير هنا إلى أن إمام الحرمين قد قال بذلك أيضا(٨) ، وقد انتقده ابن سبعين لذلك ،

---

(١) الأبكار ٢/٢١٠ ب .

(٢) السابق، وانظر : مقالات الإسلاميين ٢/٢٨ ، وقد قال الجبائيان بمثل هذا ونصره عبد الجبار فى المغنى ١٢/٣١١ وما بعدها .

(٣) هذا رأى امبيدوقل صاحب العناصر الأربعة انظر : منهج وتطبيقه ص ١٩٥ .

(٤) هذا ما يعرف لانكسيمانس ، انظر فى النفس والعقل ص ٥ والعرب والفلسفة اليونانية ص ٣٥، ٣٦ .

(٥) يعرف هذا الرأى لهيراقليطس، وقريب منه لديمقرايطس، انظر فى النفس والعقل ص ٥ ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية لاستاذنا د/ قاسم ص ٤،٣ وانظر ايضا الملل والنحل ٣/٩٥٨، والعرب والفلسفة اليونانية ٣٧-٤١ ونشاة الفكر ١/٥٧٣.

(٦) الأبكار ٢/٢٠٢أ .

(٧) السابق .

(٨) الإرشاد ص ٣٧٧ .

بينما أثنى على ابن فورك والباقلانى لقولهما بروحانية النفس ، وإن كان يقول إن الباقلانى رمز إلى ذلك ولم يصرح به(١) ، بينما نجد أن ابن حزم ينسب إليه القول بعرضيتها(٢) .

وقد ذهب إلى قريب من هذا الرأى ابن القيم ونسبه إلى جمهور المحدثين وأهل السنة، بل إلى الصحابة، ونصره بأدلة كثيرة(٣) ، كما قال ابن حزم فى الفصل : «وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان ، عاقلة مميزة مصرفة للجسد . .وبهذا نقول»(٤)، وهو يقرر فى الفصل أن النفس موجودة ، وهى غير البدن ، وأنها المدركة العاقلة المدبرة له ، وأنها المخاطبة المكلفة بالشرائع ، ويصر مع ذلك على جسميتها ، وإن كانت جسما متميزاً بخواصه(٥) ؛ حيث يقول : وأما من ذهب إلى أن النفس ليست جسما ، ممن ينتمى إلى الإسلام بزعمه، فقول: يبطل بالقرآن والسنة وإجماع الأمة» ، ويفيض فى بيان ذلك(٦) . وقد نسب الإمام الرازى هذا الرأى إلى (المحققين) من المتكلمين(٧) .

وقد سبق للنظام – وهشام بن الحكم من قبله(٨)– أن ذهب إلى القول بأن الإنسان «هو الروح وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد ، وأنه فى الجسد على جهة المداخلة(٩) »، وقد رد الشهرستانى رأيه إلى الطبيعيين من الفلاسفة ، ويرى أستاذنا الدكتور النشار أنه متأثر بالرواقية وبأفلاطون وغيرهما، ويضيف الدكتور «ألبيرنادر» إلى ذلك ديمقريطس وأمثاله من الإغريق الماديين(١٠) . والآمدى يرد الفكرة إلى الأطباء(١١) . وقد تتبع الأستاذ الدكتور مدكور فكرة (الروح الحيوانى) عند أرسطو وجالينوس. وما انتهت إليه عند ابن سينا الذى كان أميل إلى أرسطو منه إلى جالينوس الطبيب الذى كان يرى أن مركز هذه الروح وما يرتبط بها من الوظائف النفسية والعقلية هو الرأس لا القلب . ولعل

---

(١) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام ١/٣٣٥ .
(٢) الفصل ٥/٧٤ .
(٣) انظر : كتاب الروح لابن القيم ص ٢٧١ وما بعدها .
(٤) الفصل ٥/٧٤.
(٥) الفصل ٥/٧٤ – ٩١ . (٦) الفصل ٥/٩١ وما بعدها .
(٧) الأربعين للرازى ص ٢٦٧ .
(٨) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١/٢٣٦ وما بعدها ، حيث يشير إلى أصل فكرتهما فى الرواقية، وتأثرهما بأفلاطون وبعض الهنود ، ويوجد قريب من هذه الفكرة عند كليمان المفكر المسيحى السكندرى (١٥٠– ٢١٧م) ، انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٧٢ – ٢٧٣ .
(٩) المغنى ١١/ ٣١٠ ، وانظر : أيضا كتاب فلسفة المعتزلة ٢/٧٦ – ٨٠ .
(١٠) فلسفة المعتزلة ٢/٧٨، ٧٩ .
(١١) انظر : الأبكار ٢ / ١٢٠٩ .

الآمدى يشير إليه إذ يقول بعد ذلك مباشرة « ومنهم من قال إن النفس عبارة عن الروح الكائنة فى الدماغ الحاملة للقوى الحساسة الباطنة وهو الحس المشترك ، والمصورة ، والمخيلة، والوهمية ، والحافظة »(١) ثم يشير الآمدى بعد ذلك إلى أن من المتكلمين من قال إن « النفس هى الأجسام الأصلية فى كل بدن من الأبدان دون الأجزاء الفاضلة »(٢) فهؤلاء هم القائلون بتركبها من الفلاسفة والمتكلمين .

أما الذاهبون إلى بساطة النفس فطائفتان أيضا فى نظر الآمدى :

أولاها : من قال : إنها جوهر فرد متحيز وهذا مذهب طائفة من الشيعة ، ومعمر من المعتزلة ، والإمام الغزالى من أصحابنا، كما يقول .

(ب) **والأخرى** من قال : إنها جوهر بسيط معقول، غير متحيز، مجرد عن المادة دون علائقها « وهذا هو مذهب الفحول من الفلاسفة اليونانيين ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين ، وأرباب التناسخ »(٣) .

ولا أدرى علام اعتمد الآمدى فى تحديد رأى الغزالى ومعمر ، فقد نص القاضى عبد الجبار فى المغنى(٤) والأشعرى فى المقالات(٥) ، والبغدادى فى الفرق بين الفرق(٦) ، على أن معمرا يقول بجوهر غير متمكن ولا متحيز ولا يماس شيئا ولا يماسه شىء . وقد نص ابن حزم فى الفصل(٧) على أن هذا هو قول بعض الأوائل . وهذا بعينه هو ما قال به الإمام الغزالى أيضا(٨) . وهو الرأى الذى يقول به سائر فلاسفة الإسلام(٩)، والصوفية أيضا فيما يحكى ابن سبعين(١٠) . وإن كان الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور يحدد ذلك بمن بعد الغزالى منهم(١١) . ونحن نجد فعلا فى رسالة القشيرى ما يشبه قول الباقلانى وابن القيم(١٢) . ويرويه الكلاباذى أيضا عن بعض الشيوخ وإن كان هو يهرب من بيان طبيعتها

---

(١) الأبكار ٢/٢٠٢ أ ، وانظر : الأربعين للرازى ص ٢٦٦ . (٢) الأبكار ٢/٢٠٢أ .

(٣) نفس المصدر والصفحة . (٤) المغنى ١١/٣١١ .

(٥) المقالات ٢/٢٦ . (٦) الفرق بين الفرق ص ١٤٠ .

(٧) الفصل ٥/٧٤ .

(٨)انظر : النفس والعقل ص٣٦ ، ١٠٦ وما بعدها ، ومنهج وتطبيقه ص٢١٠، ٢١١ ، والدراسات النفسية عند المسلمين ص١١٨، والأربعين للرازى ص ٢٦٧ .

(٩) انظر : النفس والعقل ص ٧٠ وما بعدها ، وابن رشد وفلسفته الدينية ١١٠ وما بعدها .

(١٠) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام ١/٣٣٥.

(١١) انظر : فى الفلسفة الإسلامية –منهج وتطبيقه ١/٢١١ . (١٢) الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

ويقول : « إن الروح معنى فى الجسد مخلوق كالجسد »(١) ، ومثل هذا عند السراج الطوسى من قبل(٢) . ويبدو لى أن الآمدى قد التبس عليه رأى الإمام الغزالى ، بسبب هجوم هذا الأخير على الفلاسفة ؛ لقولهم : إن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز، مع أن الغزالى لم يكن فى ذلك إلا مجادلا يبغى إفساد طرائقهم مع أخذه بنفس فكرتهم(٣) . أما الشيعة فقد نسب الإمام الرازى إلى أكثر أجناسهم القول بروحانية النفس وتجردها(٤) .

جـ – نقد الآمدى لهذه الآراء :

وبعد أن يستعرض الآمدى الآراء على هذا النحو يتجه إلى نقدها بادئا بالقائلين بعرضيتها، ومثنيا بمن ذهب إلى أنها جسم مادى مركب ، ثم بمن قال إنها جوهر فرد ، وأخيرا من قال بأنها جوهر روحانى مجرد :

أ– فأما القائلون بعرضيتها فإنه يسائلهم : « ولماذا لا تكون النفس جوهرا فرداً كما قال الغزالى أو غيره ، أو جوهر مجرداً عن المادة كما قالت الفلاسفة ، وقد بينا أن إبطال ذلك صعب جدا(٥)؟ ، ولماذا لا تكون جسما كما قال الآخرون؟ أما تمسككم بتجانس الأجسام فقد بينا ضعف هذه المقالة »(٦) .

ثم إن العرض لا يبقى زمانين ، وهذا بالنسبة إلى النفس « محال ، وخلاف ما نعقله من أنفسنا »(٧) فضلا عن أنه يؤدى إلى محالات عديدة ؛ أهمها تعارضه مع مبدأ الخلود والجزاء(٨) . وأثناء مناقشته للعرضية يتحدث عمن زعم أنها « المزاج » فيقول : « إن فكرة المزاج نفسها باطلة كما أوضحنا فى (دقائق الحقائق)، وبتسليم وجوده جدلا فهو مجرد عرض ، وتلزم عليه سائر المحالات السابقة »(٩) » . ومثله القول بأنها من جملة القوى « فإن القوى عرض والنفس لا تكون عرضا كما تقدم(١٠) » . وبهذا نفسه – كما يقول الآمدى

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٦ . (٢) انظر : اللمع للطوسى ٥٥٤ ، ٥٥٥ .
(٣) انظر : التهافت ص ٢٤٧ وما بعدها ، وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٠ – ٧٢ .
(٤) انظر : الأربعين ص ٢٦٧ . (٥) الأبكار ٢ /٢٠٨ب . (٦) السابق .
(٧) السابق . (٨) انظر : الأبكار ٢ /٢٠٨ب ، ٢٠٩أ .
(٩) انظر : الأبكار ٢ /٢٠٩أ . (١٠) السابق .

- يبطل القول بكونها هى الحياة أو الشكل الخاص فضلا عن بطلان هذا القول الأخير بحالة الموت ، « فإن النفس مفارقة للبدن بالإجماع مع بقاء الشكل الخاص »(١) .

ب - وأما القائلون بجسميتها فيعارضهم بما سبق من بطلان العرضية ؛ لأن الجسم لا يخلو عن عرض وقد تبين أن العرض لا يمكن أن يدخل فى حقيقة النفس(٢) . وأما تمسك هؤلاء بأن « النفس مدركة للمركبات ، وإنما يدرك الشيء بشيء يشبهه ، فيلزم عليه ألا تكون النفس مدركة لما تركب من العناصر وطبيعته مخالفة لطبيعتها »(٣) ثم يفيض فى بيان شمول الإدراك للمخالف والموافق من الأشياء .

وأما القائلون بأنها الأخلاط الأربعة مع تناسب مخصوص ، أو الدم ، أو أحد العناصر الأربعة ، أيا كان فتحكم لا برهان عليه ، وغاية ما يتمسكون به اشتراك النفس مع هذه الأشياء فى بعض خصائصها وهذا لا يدل على أن طبيعتهما واحدة(٤) ، وأما القائلون بأنها « الروح على ما ذكره الأطباء » فليس أولى من غيره، وتمسكهم بأنها منبع الحياة « فغايته الملازمة بينهما، وليس فى ذلك ما يدل على أن الروح هى النفس الإنسانية »(٥) . وبهذا نفسه يبطل قول من قال إنها الروح الكامنة فى الدماغ(٦) .

جـ- وأما القائلون بأنها « جوهر فرد ،كما ذهب إليه الإمام الغزالى وغيره ، فلا يخفى أن الجواهر -على أصله- متماثلة ، فلو جاز أن يكون بعض الجواهر الفردة نفسا إنسانية لجاز ذلك فى غيره من الجواهر .. ضرورة التماثل(٧) . » وهذا نقد قوى فى حد ذاته ، إلا أنه حرب فى غير معترك ، إذ لم يصح أن الإمام الغزالى - ومن ذكرهم الآمدى معه - قائلون بهذا الرأى كما بينته فيما سبق .

د- وأما ما ذهب إليه الفلاسفة من أنها جوهر روحانى مجرد فقد سبق للآمدى أن اعترف بصعوبة إبطاله، ولكنه يحاول ذلك فى « الأبكار » و « غاية المرام » .

١- فيعرض برهان « الإدراك العقلى » الذى يوصف بأنه « أعنف برهان استدل به ابن

---

(١) نفس المصدر والصفحة . (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) الأبكار ٢/٢٠٩أ، ب . (٤) انظر : الأبكار ٢/٢٠٩ب .
(٥) انظر : الأبكار ٢/٢٠٩أ . (٦) نفس المصدر والصفحة . (٧) الأبكار ٢/٢١٠أ .

سينا على روحانية النفس»(١) وخلاصته : أن النفس تدرك من المهايا العقلية ما لاانقسام له فهى إذن غير منقسمة ولا متجزئة بطبيعتها ، أى أنها غير مادية ، إذ الأجسام المادية قابلة للتجزؤ عندهم إلى مالا نهاية له(٢) .

ولكن الآمدى يقول : إن هذا مبنى على تصورهم للإدراك العقلى(٣). علـى أنـه حلول المدرك أو انطباع صورته فى نفس المدرك ، وليس الأمر كذلك ، بل مجرد إضافة ونسبة بينهما . على أنه لا يلزم تجزؤ البسيط بسبب حلوله فى المتجزئ ، فالإضافة عندهم عرض قائم بالجسم كالأبوة فى ذات الأب والبنوة فى ذات الابن ، وهى مع ذلك بسيطة، ثم إن القوة الوهمية باعترافهم من القوى الجسمانية ومع ذلك فهى وسيلة لإدراك معنى جزئى فى صورة الذئب يدعوها إلى الهروب منه أى أنه أمكن حلول البسيط فى المتجزىء مع بقائه بسيطًا ، وإدراك المتجزىء للبسيط مع اختلاف طبيعتهما من هذه الناحية . وقريب من هذا النقد عند الرازى(٤) قبله، ويبدو أن كليهما متأثر بالإمام الغزالى فى التهافت(٥) .

٢- ثم يعرض للدليل القائم على عدم التوازى بين النفس والجسم ؛ إذ يشيخ الجسم بمرور الزمن، وتضعف قواه الحسية من كثرة الاستعمال ، بينما تزداد النفس وقواها العقلية نضجا ، ولا تضعف بضعفه ، وإذن فهى روحية لا جسمية(٦) . ويقرر أن هذا ضرب من قياس التمثيل دون دليل جامع، إذ ما المانع من أن تكون النفس « مدركة بآلة جرمانية أقوى وأثبت من القوى المدركة الحساسة فلذا لا تكل بكلالها »(٧) ؟ وقد سبقه الرازى بنقد هذا الدليل ولكن من جهة أخرى(٨)، وإن كان قد استدل به فى بعض كتبه على روحانية النفس(٩). أما الإمام الغزالى فقد انتقده من نفس الوجوه التى ذكرها الآمدى مما يوحى بتأثره به(١٠).

---

(١) انظر : فى الفلسفة الإسلامية للأستاذ الدكتور مدكور ١ / ٢٠٦، وما بعدها .

(٢) انظر : الأبكار ٢ /٢٠٢أ – ٢٠٤أ ، وغاية المرام ١١١ب ، وقارن بالنجاة لابن سينا ص ٢٧٥، وانظر : أيضًا عرض أستاذنا د / قاسم له فى « النفس والعقل» ص ٨٦ – ٨٨ ، ١٠٢ – ١٠٤ ، والأستاذ الدكتور مدكور فى « الفلسفة الإسلامية » ١ / ٢٠٣ – ٢٠٥ .

(٣) انظر : الأبكار ٢١٠ أ، ب، ١١٢ أ من غاية المرام . (٤) انظر : الأربعين للرازى ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٥) انظر : التهافت – ط الحلبى سنة ١٩٤٧ – ٢٥١ ، وقارن غاية المرام ١١٤ أ .

(٦) انظر : الأبكار ١ / ٢١٠ ب وانظر : أيضا فى النفس والعقل ٨٨– ٩٠ ومنهج وتطبيقه ١ / ٢٠٧.

(٧) الأبكار ١ /٢١٠ ب . (٨) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٤٨٠ .

(٩) المصدر السابق ص ٤٨٦ ، ٤٨٧. (١٠) التهافت ٢٦١ –٢٦٦ .

ثم يتتبع الآمدى باقى أدلتهم بالنقد(١) ، ثم يعمد إلى إلزامهم بأصولهم فيقول : « كيف ينكر كون النفس مادية ممكنة ، مع ما عرف من أصلهم أن جهة الإمكان لا تقوم إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود لا محالة »(٢). وهذا إلزام قوى لمن يقول بحدوث النفس كما هى الحال عند أرسطو ومن تبعه، ويقول أيضا بفكرة أن الإمكان ليس عدماً محضاً ، وبالتفرقة بين الماهية والوجود، كما هى الحال عند ابن سينا فعلاً .

د- موقفه الخاص :

قد يفهم من هجوم الآمدى على رأى الفلاسفة فى روحانية النفس أنه قائل بماديتها، ولكن ما القول فى هجومه أيضا على من زعم أنها جوهر أو جسم أو عرض ؟ ومعارضته من مال إلى ذلك من الأصحاب وغيرهم ؟

إنه يريد فقط بيان ضعف الأدلة التى يستند إليها أصحاب هذه الآراء جميعا ، وهو فى هذا قريب الشبه بالإمام الغزالى الذى صرح بأن هدفه من نقد الفلاسفة فى هذه المسألة نفسها إنما هو معارضة « دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائما بنفسه ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يُبعد ذلك عن قدرة الله - تعالى - أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له، وإنما ننكر دعواهم دلالة العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه »(٣).

والآمدى لا يصرح بميله إلى فكرة روحانية النفس كما فعل الغزالى؛ إذ : « لا سبيل إلى القطع فى شيء مما قيل من المذاهب فى حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة ، وإن كان الحق غير خارج عنها ، فعليك بالاجتهاد فى تعيينه وإظهاره ، هذا ما عندى فى ذلك ، ولعل عند غيرى غيره »(٤).

ولكن ألا تشى هذه العبارة بأنه يحاول إخفاء رأيه ؟ وإلا فكيف يقطع بأن الحق غير خارج عما ذكر ؟ أعتقد أن الآمدى -الذى لم يتردد فى الخروج عما قرره أصحابه الأشاعرة فى مواطن كثيرة من أبرزها نقده لأدلة الجوهر والعرض ، والممكن والواجب، والتمانع ، وغيرها ، وفى قبول بعض الأفكار الفلسفية ؛ ومنها فكرته عن طبيعة الشر

(١) انظر : الأبكار ٢/٢١٠ب ، ٢١١أ

(٢) غاية المرام ل ١١٥أ

(٣) التهافت ص ٢٤٧.

(٤) الأبكار ٢/٢١١أ .

ووجوده فى العالم مما سبق بيانه – لا يقرر ذلك تقية ولكن عن إنصاف وتواضع حقيقيين. أما الملاحظة السابقة فسببها أن القوم قد استقصوا كل الاحتمالات الممكنة فعلا ، وإلا فماذا تكون النفس إن لم تكن جوهرا روحيا ، أو ماديا ، أو جسما ، أو عرضا فى جسم؟ اللهم إلا أن نقول إنها من أمر الله ، ونعترف بأنها فى الدنيا آلة العقل والإدراك ، وأنها باقية خالدة « بعد فوات البدن كما ثبت ذلك سمعا بقوله – تعالى – ولا تحسبن الذين قتلوا . . الآية ، وقوله عليه السلام : « إن أرواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش »(١) ولا يضرنا فى عقيدتنا جهل حقيقتها مادام الشرع لم يعين ذلك والعقل لا يقطع به(٢) ، ولعل هذا هو ما اكتفى به الآمدى. وإن كان المرء لايعدم لديه ميلا أو تقديرا خاصا لفكرة روحانية النفس من شواهد ذلك ما قرره مرارا ، وسلفت الإشارة إليه ، من صعوبة إبطال هذه الفكرة ، كما أنه سبق أن انتقد دليل الجوهر والعرض لعدم شموله للمجردات وعجز المتكلمين عن بيان استحالتها ، كما أنه فى مبحث النبوة يقارن بين علاقة الملك بالصور التى يتمثل فيها ، وبين علاقة النفوس الإنسانية بأبدانها(٣). وأعتقد أن هذا المثال الأخير له مغزى كبير فيما نحن بصدده .

هـ – حدوث النفس :

يشير الآمدى إلى اختلاف الفلاسفة ، القائلين بروحانية النفس ، حول قدمها وحدوثها ، ويشير إلى أن أرسطو وأتباعه هم الذين قالوا بالحدوث ، ورغم اقتناعه بفكرتهم فإنه يناقش الطرفين فيما قدموه من أدلة لا ترقى فى نظره إلى مستوى البراهين الحاسمة(٤) .

ويناقش أدلة القدم ، وأهمها أن النفس قديمة لقدم علتها وهى العقل الفعال، وأن النفس بطبيعتها غير قابلة للفساد ، لأن الذى يكون ويفسد إنما هو المواد ، والنفس ليست مادية ، بل هى روحية ، وإذن فهى أزلية . ويعارض الآمدى حجتهم الأولى بقوله : « ما المانع – أي من حدوثها –على أصلهم فى توقف فعل الفاعل بذاته وتأثيره فى معلوله على تهيؤ القابل واستعداده له(٥)؟ » وأما الحجة الثانية فمبنية على فرض محتمل ولكنه ليس

(١) غاية المرام ١٥٥أ .
(٢) انظر : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ١٠٨ .
(٣) انظر : غاية المرام ل ١٢٤أ .
(٤) انظر : الأبكار ١/٢١١ ب وما بعدها .
(٥) الأبكار ٢/٢١١ب .

قطعيا مجزوما به(١).

كما يناقش أدلة الفلاسفة القائلين بالحدوث ممهداً لذلك بقوله : إنه « وإن كان قولا حتمًا لكن لابد من تتبع حجج قائليه »(٢). ومن أهمها القول بأن النفس لا توجد قبل البدن لأنه لا تعين لها بدونه . وهذه فكرة يرى الآمدى أنها يمكن أن تكون مستندا للقائلين بفناء النفوس مع الأبدان ، ويرى أنه لا مانع من أن تكون النفوس متمايزة بذواتها بصرف النظر عن الأبدان(٣) . والحق أن هذه الفكرة التى ورثها المسلمون عن أرسطو كان لها أثرها السيىء على فكرة الخلود، كما هو الحال عند الفارابى(٤).

أما حجتهم الثانية القائلة بأنها لو وجدت قبل الأبدان لكانت معطلة عندئذ ولا تعطل فى الطبيعة(٥) - فيرى الآمدى أنها تقوم على أساس مشكوك فيه ، إذ يمكن أن يكون فعلها مشروطا بحالة الاقتران بالبدن، أما عند عدم الاقتران فلا فعل لها ولا انفعال، ثم إنه يتعارض مع قولهم بأن النفوس الساذجة التى لم تتكمل بمعرفة الحق كأنفس الأطفال والمجانين تبقى بلا نعيم ولا عذاب؛ أى أنها تكون معطلة(٦) . وهذه الفكرة الأخيرة لها أثرها عند الكندى والفارابى وابن سينا ولعلها انحدرت إليهم من أفلاطون(٧).

وهو فى النهاية يؤثر الاستدلال على حدوث النفس بدليل التناهى الذى سلف بيانه فى إثبات وجود الله وحدوث العالم ، ويرى أن هذا هو « الأليق بالمنهاج الإسلامى »(٨) من هذه الأفكار المشكوك فيها .

و - مصدرها :

لكن إذا كانت النفس حادثة فعمن صدرت ؟ هل من العقل الفعال كما يرى بعض

---

(١) نفس المصدر والصفحة . (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر : الأبكار ٢/٢٠٥ ب ، ٢١١ب ، ٢١٣أ .

(٤) انظر : فى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٤، ٩٦ ، ٢٤٣ .

(٥) انظر : الأبكار ٢/٢٠٤أ، ب ، غاية المرام ١١٤أ .

(٦) انظر : الأبكار ٢/٢١٢أ ، غاية المرام ١١٣أ .

(٧) انظر : النجاة ٢٩١ ، والإشارات والتنبيهات ٣/٧٣٧ - ٧٤١ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ ، وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٣٧ - ٤٢ ، ١٥٩ - ١٦١ ، والأصول الأفلاطونية - فيدون د/ النشار ٢٣٤ - ٢٣٦ .

(٨) انظر : غاية المرام ل ١١٦أ .

الفلاسفة الإسلامين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة(١) ؟

لقد مر بنا فى مسألة « خلق العالم » وغيرها أن الآمدى يعارض فكرة الفيض جملة وتفصيلا ، فمن الطبيعى أن ينكر مثل هذا الرأى هنا أيضا ، ولذا نجده يقول فى الأبكار : « قولهم إن علتها العقل الفعال . . قلنا لا نسلم وجود العقل الفعال فضلا عن كونه علة . . »(٢). وقد سبق للآمدى أن انتقد قول الفلاسفة « إن الأفلاك ذوات أنفس وإنها متحركة بالإرادة النفسية » ، وهو يرى أن ذلك مجرد رجم بالغيب . وأن المحرك للأفلاك ولغيرها هو الله – تعالى – ، وأنه خلق فيها الحركة المناسبة لها فلا قسر أو مخالفة للطبع ، ولكن لا مبدأ فيها للحركة يمكن أن نسميه نفسا كما زعموا(٣) ، إن النفس صادرة صدروا مباشرا عن الله سبحانه ، وليس هناك واهب للصور ولا مهيمن على عالم النفوس أو غيرها سواه، وهذا هو الاتجاه الطبيعى للأشاعرة يحافظ عليه الآمدى(٤) ، ولو تهاون فيه بعض الأشاعرة وعجزوا عن التنزه الكامل عن المؤثرات الفيضية(٥) .

والآمدى إذا كان ينكر صدور النفس من هذا العقل الفعال كمازعموا فهو ينكر أيضا أن يكون هو غايتها فى الصعود والاتصال بالعالم العلوى ، إذ تتخلص من شوائب الحس وأدران المادة لتنعم باللذة الدائمة فى جوار رب العالمين(٦) ، وهو ما عرف عندهم أيضا بنظرية « السعادة أو الاتصال »(٧) . فهو لا يسلم أصلا بوجود العقل الفعال ، كما أنه يرفض الربط بين النعيم وفكرة التخلص من الجسد ، ويراه حقا للنفس وللجسد كليهما(٨). وهو يقول بالمعاد فى صورته الإسلامية التى جاءت بها النصوص الشرعية كما سيتبين فيما يلى . وكل ما يأخذه عن فكرة (السعادة) المشار إليها هو أن أبلغ شرف يحصله الإنسان فى حياته هذه هو تحصيل المعلومات والإحاطة بالمعقولات ، وأن هذا هو طريق السعادة الأبدية وكمال النفوس الإنسانية ، وهو معنى يتردد عادة فى مقدمات كتبه أو أكثرها(٩) . ولكنه يقف عند هذا الحد لا يتجاوزه إلى دعوى الاتصال بالعقل الفعال أو غيره من النفوس والعقول ، بل هو لا يسلم بوجودها .

---

(١) انظر : بشأن هذه الفكرة الهامش رقم ٣ على الصفحة ٢٨٨ من غاية المرام = ١١٢ أ .

(٢) الأبكار ٢ / ٢١٣ ب . (٣) الأبكار ٢ / ٣٢ ب ، ١٣٣ أ . (٤) انظر : غاية المرام ص٢١ = ٩ أ

(٥) انظر : فخر الدين وآراؤه ص ٤٩٠ ، ٤٩٢ . (٦) انظر : غاية المرام ١١٣ أ، ب.

(٧) انظر : منهج وتطبيقه د/ مدكور ص ٣٧ – ٣٩ ٥٧٥٥٣٥ ، ٦١ – ٦٣ وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٢٢٦ وما بعدها ونظرية المعرفة عند ابن رشد له ايضا ص ١١٩ – ١٢٢ .

(٨) انظر : غاية المرام ص٢٩٢=١١٣ ب، ص٢٩٩ –١١٦ أ، ب . (٩) انظر : غاية المرام ل٢ب، ابكار الأفكار ل١٢.

المبحث الثانى
المعرفة

(أ) أهمية المعرفة وطريقها :

يرى الآمدى أن الصفة الأولى للنفس هى الإدراك والتعقل ، وأن كمالها الخاص بها وسعادتها الأبدية تكون بتحصيل المعلومات ، والإحاطة بالمعقولات كما مر بنا فى أكثر من موضع .

والمعرفة فى نظره جهد من جانب الإنسان لتحصيل كماله، عن طريق اكتشاف مايجهله من أمور الوجود ، ووسيلته الأولى فى ذلك هى الحس ، وعلى أساس المعلومات الحسية المباشرة يمكن التادى إلى حقائق أخرى نظرية، إذا ما سلك المرء الطريق العقلى السليم فى تنظيم معلوماته واستثمارها ، يقول الآمدى فى أوائل كتابه (كشف التمويهات) :

« .. لأن النفس فى مبدأ الفطرة تكون خالية عن جميع العلوم ، ثم إنه تحصل لها العلوم الضرورية بسبب إحساس الحواس بالحركات ، ثم إنه بتلك العلوم الضرورية تكتسب النفس سائر العلوم النظرية ، فاستعمال الحواس لحصول العلوم الضرورية هو المرتبة الأولى ، وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث يُتأدى منها إلى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية ، والوصول منها إلى تحقيق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة ، ولا شك أن التوفيق من الله تعالى هو الأمر المقرب إلى السعادة الأبدية ، ولما كانت الحواس وسيلة فى تحصيل الضروريات التى هى أساس النظريات لاجرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالى ، وهو المعنى بقوله[١] : أحمد الله على حسن توفيقه »[٢] .

(ب) حقيقة العلم وأقسامه :

ولكن ما حقيقة العلم ؟

يجيب الآمدى على ذلك فى القاعدة الأولى من كتابه « أبكار الأفكار » التى

---

(١) القائل هو ابن سينا فى الإشارات الذى يشرحه الآمدى فى كتابه هذا .

(٢) كشف التمويهات ل ٢ ب .

خصصها لبيان (حقيقة العلم وأقسامه) ، ويستعرض تعريفات الفلاسفة و« الأصحاب » للعلم ، كالقول بأنه إدراك المعلوم على ما هو به ، أو إثبات المعلوم على ما هو عليه ، أو ما يعلم به الشيء ، أو ما يصح به صدور الفعل عمن قام به متقنا محكما ، أو أنه عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس ، وينسب الاول للشيخ الأشعرى والثانى لبعض الأصحاب ، والثالث لأبى القاسم الإسفرائينى ، والرابع لأبى بكر بن فورك . والأخير للفلاسفة .

وينتقدها جميعا من وجوه عدة على أسس منطقية ، أى من جهة توفر الشروط اللازمة فى الحد فى كل منها أوعدم توفرها[١] ، ثم ينتهى إلى تعريفه المختار : « العلم عبارة عن صفة يحصل لنفس المتصف بها تتمييز حقيقة ما غير محسوسة ، حصولا لايتطرق اليه احتمال كونه على غير الوجه الذى حصل عليه »[٢] وربما كان فى هذا التعريف أثر من أرسطو » فالعلم عنده هو العلم الكلى[٣] .

والآمدى يرى أن العلم بهذا المعنى حاصل ومتحقق باعتراف كافة العقلاء إلاالسوفسطائية، وهو ينقسم إلى قديم وهو علم الله تعالى ، وإلى حادث وهو علم البشر، وهذا ينقسم إلى ضرورى وكسبى « فالعلم الضرورى هو العلم الحادث الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال ، كالعلم بالمحسات بالحواس الظاهرة كالمسموعات والمبصرات ، أو بالحواس الباطنة كعلم الإنسان بلذته وألمه .. والعلم بالأمور العادية كعلمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، وكالعلم بالأمور التى لا يجد الإنسان نفسه خالية عنها ، كالعلم بأنه لا واسطة بين النفى والإثبات ، وأن الضدين لايجتمعان »[٤] .

وهنا يعرض الآمدى لدعوى بعض المعتزلة[٥] ، وهى أن جميع العلوم ضرورية غير كسبية ، ويذكر أن من هؤلاء من قال إنها جميعا تقع بلا نظر أو استدلال ، وأن منهم من قال إنها غير مقدورة للعباد ولكن منها ما يقع بدون نظر ، ومنها ما حصوله عن نظر ولكن

---

(١) انظر : الأبكار ١ /٢ ب - ١٤ .

(٢) الأبكار ١ /١٤ وهو يكرر نفس التعريف فى أول (الإحكام فى أصول الأحكام) ١ /١٥ .

(٣) انظر : المنطق الصورى د/ النشار ص ١٨ ، ١٨٦ . (٤) الأبكار ١ /٤ ب .

(٥) انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٤٣ ، والملل والنحل للشهرستانى ١ /٩١، ٩٥ ، ٩٦ ، والأبكار ٣/ ٢٤٥ ب، ١٢٤٧ .

عند تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه ، ومنهم من قصر ذلك على العلم بالله وصفاته والعقائد الصحيحة ، وزعم أن ماوراء ذلك قد يكون نظريا . ثم يعرض الآمدى لوجهة نظر مقابلة، فيقول: « قال بعض الجهمية: جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها »(١) وقال بعض المتأخرين(٢): ما كان من العلوم التصورية فهى ضرورية ، وما كان من العلوم التصديقية فمنقسمة إلى ضرورى ونظرى »(٣) .

ثم يتحول الآمدى لبيان الرأى الذى يختاره فيقول :" « والذى عليه المحصلون : أنه ليس كل علم ضروريا ؛ إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه .. ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء .. ولما وجد واحد من نفسه الخلو عنها ، وعلى هذا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالله تعالى وغيرها .. ومن قال بكون العلم ضروريا مع حصوله عن النظر فلا نزاع معه فى غير التسمية ، ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق فقد احتج عليه بحجج أبطلناها فى كتاب « دقائق الحقائق »(٤) .. » على أن الرازى قد كفانا مئونة مناقشة هذه الحجج بعدوله عنها فى كتب أخرى(٥) ، وقد أكد الآمدى موقفه من التصورات ، وأن بعضها نظرى وبعضها ضرورى فى كتابه « كشف التمويهات »(٦) .

وأما التعلم الكسبى فهو المقدور بالقدرة الحادثة ، وهو الحاصل عن نظر واستدلال ، أى بترتيب مقدمات واستخلاص نتائج ، ولكن ألا يمكن حصول هذا النوع بطريق الضرورة ؟ أى بأن يخلقه الله تعالى فى قلب عبده بلا نظر أو استدلال؟ يذكر الآمدى خلاف « الأصحاب » فى ذلك ، ويؤيد هو من أجازوا ذلك ، وإن كانت العادة الجارية ألا يقع العلم النظرى إلا عن نظر واستدلال « وأما المعتزلة فموافقون على الجواز فى الكل، غير أنهم يمنعون من الوقوع فى البعض كالعلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث إن العلم بالله

(١) الابكار ١ / ١٥١ .

(٢) يقصد الإمام الرازى الذى قال بهذا فى بعض كتبه ، بل ذهب فى بعضها إلى ان سائر العلوم ضرورية ، ورجع فى بعض آخر إلى ما سيختارة الآمدى هنا ـ انظر : الاربعين ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٠١ ـ ٥٠٧

(٣) الأبكار ١ / ١٥ .

(٤) السابق ، نفس الصفحة . (٥) انظر : المعالم للرازى ص ٣ ، ٤ وفخر الدين وآراؤه ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ .

(٦) كشف التمويهات ل ٨ ب .

تعالى وصفاته واجب على العبد ، فلو لم يكن ذلك مقدورا لكان الإيجاب قبيحا»(١).

وأما عكس ذلك وهو وقوع الضرورى نظريا فمنعه قوم مطلقا ، وأجازه قوم مطلقا ، وفصل الباقلانى فى بعض أقواله بين ما هو من كمال العقل فمنع أن يقع نظريا، وما ليس كذلك فأجاز حصوله نظريا ، وإليه يميل الآمدى(٢) . ثم ينتهى الآمدى إلى أن العلم النظرى لابد أن يستند إلى علم ضرورى مباشرة أو بطريق غير مباشر حتى تكون قاعدة الفكر هى المعلومات الضرورية(٣) ، وقمته أو ثمرته المطالب النظرية تصورية كانت أو تصديقية(٤).

ثم يعرض الآمدى لأمور هى من سمات العلم الحادث ، منها أنه قد يقع الشىء معلوما للإنسان من وجه ومجهولا له من وجه آخر ، أو من نفس الوجه ولكنه معلوم بالقوة مثلا ومجهول بالفعل، وأنه قد يعرف الشىء على وجه الإجمال مع جهله بتفاصيله، وينبه الآمدى إلى أن ذلك محال بالنسبة إلى علم الله سبحانه(٥) .

(جـ) الحواس والإدراك الحسى :

وإذا كانت المدركات الحسية هى قاعدة المعرفة ؛ إذ أكثر الضروريات منها أو ترجع إليها، فإن الآمدى يعقد فصلا «لمحل العلم» ؛ فيقسمه – بحسب المعلوم كليا أو جزئيا – إلى النفس التى هى محل المدركات الكلية ، وإلى الحواس التى هى محل المدركات الجزئية ؛ وهى عبارة عن قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن بعضها ظاهر وبعضها باطن ، فأما القوى الظاهرة فهى الحواس الخمس المعروفة(٦) ، ويعرف الآمدى كلا منها على النحو الذى نجده عند (ابن سينا) وبقريب من ألفاظه(٧)، ثم يتكلم عن القوى الباطنة : الحس المشترك ، والمصورة، والمتخيلة ، والمتوهمة ، والحافظة ، ويبين أماكنها من دماغ الإنسان على النحو الذى نجده عند ابن سينا أيضا(٨) .

ويشير الآمدى إلى أن بعض «متفلسفة المتأخرين» زعم أن المدرك للكليات والجزئيات

---

(١) الأبكار ١/٦ب (٢) الأبكار ١/٥ب – ٦ب . (٣) السابق ١/٣٤أ .

(٤) السابق ١/ ٣٠ ب (٥) السابق ١/ ٣٠ ب . (٦) انظر : الأبكار ١/١١ب

(٧) انظر : الأبكار ١/١٢أ ، وغاية المرام ١٢١–١٣٣ = ل١٥٣ – ١٥٨ أ . والإشارات والتنبيهات ٢/٣٤٣، ٣/٧٠٩ . والنجاة ص ١٥٩ – ١٦٠ .

(٨) انظر : الأبكار ١/١٢أ ، والنجاة ١٦٠ – ١٦٣ ، ومنهج وتطبيقه ١/ ٢١٦ .

إنما هو النفس بذاتها، وأن القوى الظاهرة والباطنة غير مدركة ، بل هى آلة فى إدراك النفس لهـذه المدركـات(١)، ويبـدو أنه يشـير بذلك إلى مـا نسب للنظام : «أن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الأذن ، والفم ، والأنف ، والعين . . . »(٢)، أو إلى قول (ابن ملكا) البغدادى بأن النفس هى التى تفعل سائر الافاعيل بذاتها ، وإذا لم تتمكن النفس من القيام بفعل معين ، فليس ذلك لفقدان قوة معينة ولكن لانعدام الآلة، وهو الرأى الذى أخذ به الإمام الرازى فى بعض كتبه(٣) ، ثم يقول الآمدى فى النهاية أن هذا هو قول الفلاسفة « وأما أصحابنا فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة »(٤) .

ويشير الآمدى بعد ذلك إلى القول بأن القلب له وظيفة فى حصول الإدراكات المختلفة - وهو قول ذهب إليه الإمام الرازى(٥)- فيقول : « وهل ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره ؟ فمما لا يجب عقلا ولا يمتنع لولا دل عليه الشرع بقوله تعالى : إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب »(٦) ؛ أى أنه يوافق على هذا القول ويرى فى القرآن ما يشير إليه .

ولكن هل معنى ذلك أن الآمدى يبطل الوظيفة الخاصة بكل حاسة ، ويرى إمكان وقوعها بغيرها من الحواس أو بأى جزء من البدن ؟ إن الجواب بالإيجاب هنا دون تفصيل غير سليم، فلئن كان هذا ممكنا ؛ فبالنظر إلى الناحية العقلية ، أو بعبارة أخرى بالنظر إلى قدرة الله ، فإنها لا تتوقف فى إحداث الإحساس الذى نسميه (رؤية) على ذلك العضو ذى التركيب الخاص الذى نسميه (العين) ، ونعتبره وسيلة الرؤية ، ولكن بالنظر إلى ما جرت به العادة واستقامت عليه أمور حياتنا ، فإن ذلك غير ممكن ، والإبصار إنما يكون بالعين أو فى العين لكل ما من شأنه أن يرى ، كما أن الشم بالأنف ، أو فى الأنف ، لكل ما من شأنه أن يشم . . . إلخ ، غير أن ذلك كله إنما يتم بخلق الله تعالى فى هذه الأعضاء . وتلك فكرة أشعرية عرضها الآمدى بالتفصيل ، ورد على ما يرد عليها من إشكالات فى « غاية المرام »، ولم تحل دون أن يقول الأشاعرة ببعض أفكار فى تفسير الإدراك الحسى أكثر دقة من الناحية العلمية مما قاله المعتزلة فى هذا الصدد(٧) .

---

(١) انظر : الأبكار ١ / ١٢أ .   (٢) انظر : فلسفة المعتزلة ص ١١، ١٢ .
(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ص ٤٩٣ ، ٤٩٤ .
(٤) انظر : الأبكار ١ / ١٢ب ، وغاية المرام ص١٣٩- ١٤٠= ل ٥٦ب .
(٥) انظر : فخر الدين وآراؤه ، ص ٥٠١ .   (٦) الأبكار ١ / ١٢أ ، ب .
(٧) انظر : غاية المرام ص ١٢٩ - ١٣١ والتعليق بهامشها

وإذن فالإدراك الحسى يقع بخلق الله تعالى فى هذه الأعضاء المخصوصة عند توفر الشروط المعتادة للإدراك ، وقد يكون للقلب مدخل فى ذلك أيضا ، أما الأمور النظرية التى تحتاج إلى نظر وبحث ، فإن العقل هو الطريق إليها ؛ إذ هو وسيلة النظر وتحصيل المطالب النظرية(١) .

د- المعرفة العقلية :

والآمدى يعتد بالمعرفة العقلية ،ويرى أن أشرف المعارف الإنسانية – وهى أصول العقيدة – تستند إليها أساسا، وإنما يُعتمد على السمع فى فروع الأحكام الشرعية وفى مسائل العقيدة المتصلة بالثواب والعقاب أو المعاد وما يكون فيه بصفة عامة . وإن كان العقل عنده ليس هو الطريق الوحيد إلى العلم ، فهناك النقل والأخبار ، والحواس ، والوحى ، والإلهام الإلهى أيضا ، فقد مر بنا أنه يجيز – بصفة عامة – أن تحصل كل المعارف النظرية للعباد اضطرارا ، أى بإلهام من الله دون نظر أو استدلال ، وهو يرى أيضا أن حظ الناس من العقل أو قدرتهم على النظر ليست واحدة ؛ ولهذا فهو يبيح للعوام أن يقلدوا فى العقائد ، ويرى صحة الاعتقاد الموافق للحق ، ولو من غير دليل(٢) .

والآمدى يرفض نظرية الفيض جملة وتفصيلا ، ولا يعترف بوجود ما يسمونه « العقل الفعال » ، فلا محل عنده للقول بأن المعرفة العقلية تفيض على النفوس أو العقول من هذا العقل ، أو من هذا الملك المشرف على فلك القمر وما دونه – كما تخيلوه(٣) – وهو فى هذا واقعى تماما ،كما يظهر من النص الذى أوردته أول هذا المبحث ؛ فالإدراك الحسى أولا ، ثم التفكير العقلى ثانيا ، هما طريق الوصول إلى المطلوبات النظرية فى النهاية ، دون تدخل إلا من القدرة الإلهية المباشرة التى تتدخل فى هذه الخطوات جميعا ، فتتدخل هذه القدرة فى المرحلة الأولى بخلق الإدراك الحسى فى محل الإدراك من عين أو أذن أو نحوها متى توفرت شروطه ، وقد ذهب إلى مثل ذلك الشيخ المعتزلى (أبو الهذيل العلاف) من قبل ، كما يوجد قريب منه لدى بعض الفلاسفة الغربيين(٤) .

---

(١) انظر : الأبكار ١ / ١٦أ .　　(٢) انظر : الأبكار ١ / ٢٧ب ، ١٢٨أ ، ٢ / ٢٦٠ – ٢٦١ ب .

(٣) انظر : كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٦–١١ .

(٤) فلسفة المعتزلة جـ٢ ص ٢٥–٢٧ ؛ حيث ينسب الدكتور نادر مثل هذا الى القديس او غسطين وإلى مالبرانش.

أما تدخلها فى المرحلة الثانية ؛ وهى مرحلة التفكير العقلى للوصول إلى النتائج النظرية، فإن الآمدى يرى كجمهور الأشاعرة ، أن العلم لا يتولد حتما عن النظر فى الدليل كما قالت المعتزلة ، ولا يحصل بالإيجاب كما قال الفلاسفة ، وإنما يحصل بخلق الله تعالى ، وتبعا لمشيئته ، ولئن كان هذا فيضا فهو فيض مباشر عن الله –سبحانه– مرتبط بالأسباب العادية فى الوقت نفسه، وهى تحصيل المقدمات وترتيبها فى العقل من أجل التوصل إلى معرفة جديدة ، أما النتيجة الأخيرة وهى العلم بالمطلوب فإنها تكون بخلق الله تعالى .

ووجه الارتباط بين الترتيب السليم للمقدمات والنظر الصحيح فيها وبين العلم بالنتيجة ، هو – كما يعبر الآمدى – « التضمن » ، وهى عبارة دقيقة لا تنفى التلازم ، أو الاقتران الدائم ، بين العلم والنظر ، ولكنها فى الوقت نفسه تنفى الارتباط الذاتى أو الضرورى بينهما ، المرتبط بفكرة « الحتمية » أو السببية بمعناها الميتافيزيقى الذى لا يسلم به الأشاعرة ، وهو يرد على المعتزلة فى قولهم بتولد العلم عن النظر الصحيح بأن فكرة التولد نفسها باطلة ؛ إذ كل الحوادث مستندة إلى القدرة الإلهية مباشرة ، وعلى ما ذهب إليه الفلاسفة – من القول بأن النظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور فيه ؛ أى أنهما متلازمان تلازم العلة والمعلول – بأن هذا مخالف لأصولهم ؛ لأن كل متلازمين على هذا النحو عندهم لابد أن يقترنا فى الوجود ، مع أن النظر يسبق العلم فى الوجود ، وينتهى من ذلك إلى قوله : « فالحق ما اختاره أصحابنا من أن النظر يتضمن العلم بالمنظور فيه »(١) .

هكذا يعرض الآمدى فكرة « التضمن »، فى طبيعة العلاقة بين المقدمات ونتائجها فى المعرفة العقلية النظرية، فى مواجهة فكرتى « الحتمية » و « التولد » .

* * *

(١) الأبكار ١ /١٢٣ أ – ٢٤ب ، وانظر : فى هذه المسألة فخر الدين الرازى وآرؤه ٥٠٥ – ٥٠٧، وانظر ايضا ص٤٩٠ .

المبحث الثالث
الأفعال الانسانية

(أ) طبيعة المسألة :

يقرر الآمدى أن البحث فى هذه المسألة «موضع غمرة ومحز إشكال»(١) ، والسبب فى هذا ؛ تعارض الشواهد الدالة على عموم قدرته تعالى وإرادته ونفوذ قضائه وقدره ، مع الأدلة المؤكدة لمسئولية الإنسان عن أعماله التى يشعر هو نفسه بحريته فى اختيارها ، وبإسهامه فى كسبها وإحداثها ، وهو تعارض تومىء إليه آيات القرآن نفسها ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له﴾(٢) - ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾(٣) كما يشير إليه العديد من الأحاديث النبوية(٤) ، ولذا شاع بين المسلمين - ووردت بذلك الآثار - أن القدر سر من أسرار الله تعالى(٥) .

ولغموض المسألة وتعارض الأدلة بشأنها كثر الخلاف حولها ، وتعددت الآراء فيها منذ عهد مبكر ؛ فتمسك معبد وغيلان بالنصوص والأدلة المثبتة لحرية الانسان وقدرته على أفعاله ؛ وغلوا فى ذلك حتى قالوا إن الأمر أنف ، كأنما ينفون العلم القديم وشمول القدرة الإلهية(٦) ، وتمسك الجهم وأصحابه بالأدلة المقابلة لذلك فنفوا كل قدرة أو اكتساب للعبد(٧) . وهكذا نظر كل فريق إلى جانب من المسألة ونوع من الأدلة دون سائر ذلك ، وربما لم يفطن أحد إلى أن تعارض الأدلة العقلية والنقلية حول هذه المسألة قد يكون مفتاح الحل الموفق لها ، إلا ابن رشد الذى اعتبر أن ذلك هو الحكمة المقصودة من هذا التعارض الظاهرى(٨) الذى لاحظه بعض العلماء قبله فاكتفوا بالقول : «إن القرآن يدل على

---

(١) غاية المرام ل ١٨٤أ = ص ٢١٤ ، وانظر : الابكار ١ / ٢٣٨أ .

(٢) الآية ١١ من سورة الرعد .

(٣) الآية ٩٣ من سورة النحل .

(٤) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨٤ ، وموقف البشر تحت سلطان القدر للشيخ صبرى ص ١١٠ وما بعدها ، وإيثار الحق على الخلق ص ٣٠٤ وما بعدها .

(٥) انظر : موقف البشر ص ٥ ، ٦ .

(٦) انظر : ايثار الحق ٣٠٤ - ٣٠٧ ، ونشأة الفكر ١ / ٣١٠ وما بعدها ، وأصول الدين ص ١٣٤ ، ومقدمة مناهج الأدلة ١٠٧ - ١٠٨ .

(٧) انظر : الابكار ٢ / ٢٦٥أ ، ونشأة الفكر ١ / ٣٨٤ وما بعدها ، والمغنى ١٤ / ٢٩٨ و ٢٩٩ .

(٨) انظر : مقدمة مناهج الادلة ص ١٠٦ - ١١٠ ، وابن رشد وفلسفته ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

الاختلاف ، فالقول بالقدر صحيح وله أصل فى الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل فى الكتاب »(١) ، وهو رأى يتسم بالسذاجة وإيثار الدعة والراحة، وقف عند ظاهره بعض المستشرقين فاعتبروه تناقضا(٢) ، وحاول الأشعرى رفعه فانتهى إلى ما يشبه الجبر،كما سنبينه فيما بعد .

(ب) آراء المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) .

١- ثم جاءت المذاهب الكلامية فاختار المعتزلة القول بأن « أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم ، وأنها غير داخلة فى مقدورات الرب - تعالى - ، كما أن مقدورات الرب غير داخلة فى مقدوراتهم »(٣) ،كما يحكى عنهم الآمدى وهو متفق مع ما يقرره المعتزلة أنفسهم »(٤) ، الذين اختاروا أن يطلقوا حرية الإنسان فى أفعاله ، وأن يفصلوا بين نطاقى القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية ، ورأوا فى هذا تبريرا لمسئولية الإنسان عن عمله طبقا لمبدئهم الذى اشتهروا به - بعد التوحيد - وهو العدل(٥) ، وقرروا من أجل ذلك أن القدرة الإنسانية تكون قبل الفعل ، وأنها قدرة على الشيء وعلى ضده(٦) ، أى أن الله - تعالى - خلق الإنسان مريداً قادراً ثم فوض إليه أعماله يخلقها بقدرته ويحددها بإرادته، والله سبحانه قادر على سلب ذلك منه ، وتعجيزه عنه ، ولكن سبق قضاؤه بذلك ، وجرت به حكمته لئلا يقبح التكليف(٧) .

ورغم قوة هذا الرأى وما يتسم به من جرأة فإنه - فيما يبدو - لم يحل المشكلة، ولم يمنع العقول أن تتساءل : « لو كان المرء هو الذى يخلق أفعاله لكان معنى هذا أن مشيئة الله سبحانه تقف عند حد محدود ؛ أى أنها لا تنصب على نوع معين من الأفعال ، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله(٨) . ولذا وجدنا كثيرا من علماء

---

(١) قال بذلك العنبرى من المحدثين ، انظر : الاعتصام للشاطبى ١ / ١٤٧ .

(٢) جولد تسيهر فى العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٧٩ - ٩٠ . (٣) غاية المرام ل ١٨١ .

(٤) انظر : المغنى ٨/٣ - ٥٩ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٢٣ - ٣٤٤ ، وانظر غاية المرام ص٢٠٦- ٢٠٨

(٥) انظر : مقدمة الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور للجزء الثامن من المغنى للقاضى عبد الجبار ، ومقدمة مناهج الأدلة لأستاذنا د/ قاسم ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٦) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٧٥ وفلسفة المعتزلة ٢ / ٦٠ ، ٦١ .

(٧) انظر : اللمعة للحلبى ص ٦٩ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٤٠-٣٤٤.

(٨) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية لأستاذنا د/ قاسم ص ١٨٤ - ١٨٥ .

الطوائف المختلفة يعارضون المعتزلة(١) ويبحثون عن حلول أخرى للإشكالية التى ظلت فى حاجة إلى مزيد من المحاولات .

والآمدى – وهو يعارض رأى المعتزلة ويراه مخالفا لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله تعالى(٢) – ينتقد ردود أصحابه من الأشاعرة وغيرهم على هذا الرأى ، ولا يستنكف من بيان ما تتضمنه من ضعف(٣) ، حتى ما ينسب منها للأشعرى نفسه(٤) . ويختار هو ردا إجماليا يتجه إلى نقطة الضعف الرئيسية لدى المعتزلة ، ويعتمد على « قاعدة الكمال » الأساسية عنده فيقول : « لو لم يكن فعل العبد ، بله غيره من الموجودات الحادثة، مقدورا للرب ، وداخلا تحت قدرته ؛ للزم أن يكون البارى – تعالى – ناقصا بالنسبة إلى من له القدرة عليه »(٥) . وهى فكرة نجد إشارة إليها فى الإبانة للأشعرى(٦) ، كما نجدها واضحة عند أبى المعين النسفى الماتريدى(٧) ، وعند شارح الطحاوية ابن أبى العز الحنفى فيما بعد(٨) ، ويدعمها الآمدى بفكرة الأشعرى المعروفة ؛ وهى وجوب إحاطة الفاعل علما بتفاصيل ما يفعل ، الأمر الذى نفتقده فى أفعال العباد(٩) ، وهى تبدو لنا ضعيفة ؛ إذ قد يكفى فى قصد الإنسان إلى فعله تصوره الإجمالى له دون إدراكه لتفاصيله وجزئياته .

والآمدى يتتبع براهين المعتزلة بالنقد وأهمها :

(أ) ما قد يسمى برهان (الشعور بالحرية)(١٠) : « وهو أنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض .. ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد لما أحس

---

(١) انظر : مثلا الأربعين للرازى الأشعرى ص ٢٢٧ ، والغنية للجيلانى ص ٦٧ ، وشرح الطحاوية لابن ابى العز الحنفى ص ٨٣، ٨٤ ، ٨٦ ، وإيثار الحق لابن الوزير الزيدى ص٢٩٢ وما بعدها ؛ حيث ينقل عن بعض ائمة الزيدية وعلماء العترة معارضتهم لمقالة المعتزلة أن إرادة الله تعالى وقدرته لا تشمل افعال العباد، ويسميها « هفوة المعتزلة الكبرى » ، وانظر فى نقد موقف المعتزلة بعامة نشأة الفكر د/ النشار ١ /٤٨٢ وما بعدها . (٢) انظر غاية المرام ٨٤ أ وما بعدها. (٣) السابق ٨٤= ص ٢١٤ .

(٤) انظر ص ٢١٧ من غاية المرام ، والأبكار ١/٢٥٩ أ ، ب ، وانظر : معهما اللمع للأشعرى ص ٧٤ ، ٧٥.

(٥) غاية المرام ل ٨٥ب = ص ٢١٧، وانظر : الأبكار ١ /٦١٥ ب ، ٢١٦ب .

(٦) انظر : الإبانة ص ٦٩ . (٧) انظر : بحر الكلام ص ٩ ، ١٠ .

(٨) انظر : شرح الطحاوية ص ٤٥٠ ، ٤٥١ . (٩) انظر : الأشعرى ابو الحسن ص ٩٨، ٩٩ ، ١٦٣ .

(١٠) انظر : فلسفة المعتزلة ٢ /٦٤ .

من النفس ذلك . وأيضا فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية »(١) . وبعد أن يعرض الآمدى الدليل على هذا النحو يقرر أنه منتقض طردا وعكسا ، « من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعى ولايضاف إلى القدرة الحادثة . . كما فى حصول الرى عند الشرب ، والشبع عند الأكل . . ومنها مالا يقع على حسب الداعية والغرض ، وذلك كما فى أفعال النائم والغافل . . ومع ذلك هى مضافة إلى القدرة الحادثة . . »(٢) على أن فكرة الدواعى هذه كانت سببًا لاتهام المعتزلة بتهمة غريبة، وهى الميل نحو الجبر ، فإنه إذا كان حصول الفعل ضروريا عند وجود القدرة وتحقق الداعية، والدواعى نفسها مخلوقة لله تعالى – فأين الحرية إذن؟(٣) وأما التفرقة بين الحركة الضرورية والاختيارية ، فهو قد ينفى الجبر ، ولكنه لا يثبت الخلق والتأثير ؛ إذ قد يكون مناط التفرقة هو الكسب الذى نقول به .

(ب) أما الدليل الشرعى(٤) القائل « بأن أفعال العباد لو كانت مخلوق لغيرهم كان التكليف فى نفسه باطلا ، فإن حاصله يرجع إلى المطالبة بفعل الغير . . . »(٥) فإنه يكفى فى المسئولية الاكتساب لا الخلق ، على أن بعض العلماء يجيز التكليف بغير المقدور، وإن كان الآمدى قد حقق هذه المسألة كما مر بنا من قبل فى مسألة القدرة(٦) .

ويتوج الآمدى هذا الموقف الموضوعى من رأى المعتزلة بالدفاع عنهم ضد من رماهم بالمجوسية ؛ إذ أثبتوا فى الكون قدرتين فاعلتين(٧) ، ويضعف الحديث المتعلق بذلك ، ويدفع اتهامهم بالكفر ؛ إذ أن الخلاف معهم لايتناول أصلا من أصول العقيدة ، بل هو فى مسائل تفصيلية ليست مما طالبنا النبى – ﷺ – بالإيمان به ، فلا يكفَّر المخالف فيها(٨) .

---

(١) غاية المرام ٨٦ أ= ص ٢١٩، وقارن المغنى ١٤ / ٤٠، ٨ / ١٣-٤٣ .

(٢) غاية المرام ل ٨٧ أ= ٢٢١ .

(٣) انظر هذا النقد عند البغدادى فى أصول الدين ص ٢٦ – ٢٨ ، والرازى فى الأربعين ص ٢٢٧، ٢٢٨، والشيخ مصطفى صبرى فى كتابة « موقف البشر تحت سلطان القدر » ص ٣٧ أ وما بعدها.

(٤) انظر : فلسفة المعتزلة ٢ / ٦٤ – ٦٦ ، المغنى ٨ / ١٩٣– ١٩٦، وشرح الأصول الخمسة ٣٣٢– ٣٣٦.

(٥) غاية المرام ص ٢٢٠= ل ٨٦ب.

(٦) انظر السابق ص ٢٢٢= ل ٨٧ب ، وما مر فى هذه الدراسة ص/ ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٧) انظر : هذه التهمة عند ابن حزم الظاهرى فى الفصل ٣ / ٥٤ – ٧٠، ٣٤٠ – ٣٥٧ ، والأشعرى فى الإبانة ص ٧٣ ، والجيلانى فى الغنية ص ٦٧ ، والقشيرى فى الرسالة ص ٣ ، ٤ .

(٨) انظر : الأبكار ٢ /٢٥٨ ب ، ٢٥٩ أ .

وهذه روح سمحة أجدر بالتقدير من محاولة القاضى عبد الجبار دفع هذه التهمة عن أصحابه وإلحاقها بالأشاعرة ، لقولهم بأن القدرة على الشيء ليست قدرة على ضده « وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان وأن الكافر لا يقدر إلا على الكفر ، وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس ، لأنهم يقولون النور مطبوع على الخير.. والظلمة مطبوعة على الشر . وإذا تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبى ﷺ القدرية مجوس هذه الأمة .. »(١) .

٢- ثم جاء الأشعرى الذى حاول التوفيق بين الجوانب المختلفة لهذه المسألة باختياره موقفًا وسطًا بين الجبرية والمعتزلة ، وهو القول (بالكسب) ، وهو مصطلح قد نجده قبله عند أبى حنيفة(٢)، أو بعض اتباعه(٣)، ولكن الأشعرى ينفرد بتحديده على النحو الذى يعرضه الآمدى بقوله : « إن افعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله - تعالى - بالخلق والاختراع ، وإنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا »(٤) ، فللعبد قدرة واستطاعة بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية ، ولكنها قدرة مقارنة للفعل لا سابقة عليه ، وليس لها أثر فى إيجاد الفعل وإحداثه، بل هو واقع بقدرة الله تعالى وحدها(٥) مقارنا لقدرة العبد الحادثة . وهذا هو معنى قول الأشعرى فى المقالات « والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا لمن وقع بقدرته »(٦) بدليل ما يقرره فى نفس الكتاب « إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله .. وإنه لا خالق إلا الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وإن العباد لايقدرون أن يخلقوا منها شيئا »(٧) ، على أن المسألة ليست مسألة النصوص وحدها ، فإن القدرة الحادثة لا يمكن أن يكون لها دخل فى الإيجاد والتأثير ، فإن أخص وصف لله عنده ، هو الخلق والإيجاد والاختراع .

.. وهكذا يسعى الأشعرى نحو الوسط فلا يبلغه، إذ يبقى قريبا من الجبر إلى حد كبير، فما دامت القدرة الإنسانية لا تؤثر فى الفعل فما قيمتها .. ؟ وما مناط المسئولية الإنسانية

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٧ - ٢٨٨ . (٢) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١/ ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ص ٥٣٠ ، وشرح الطحاوية ٨٤ . (٤) غاية المرام ل ١٨١أ = ص٢٠٧ .

(٥) انظر : السابق ٢١٩ ، والأبكار ١/ ٢٣٨ وما بعدها .

(٦) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٩٩ ، وانظر : تعليق استاذنا د/ قاسم على هذا النص فى مقدمة مناهج الأدلة ص ٢٠٨.

(٧) المقالات ١/ ٣٢١

إذن ؟ أهو مجرد الاقتران الذى اعتبره البعض من غرائب أهل الكلام كحال أبى هاشم وطفرة النظام ؟ لقد وصف الأشاعرة من أجل هذا (بالمجبرة) من جانب المعتزلة ، نقل هذا الرازى ، وحاول رده بأن الجبرى من ينفى القدرة ، ولكنا ننفى الخلق[١] ، ولكنه هو شخصيا يقول بضرب من الجبر، ويصف أصحابه الأشاعرة أحيانا بأنهم جبرية[٢] ، ولقد نفى ابن الوزير وغيره تهمة الجبر عن الأشاعرة [٣] ، والمنفى هو الجبر المحض ، ولكن الأشاعرة أنفسهم يعترفون بلون من الجبر أو قدر منه فى مذهب شيخهم رغم دفاعهم عنه، ومن هؤلاء فى القديم أبو الحسن الآمدى[٤] ، وفى الحديث الشيخ مصطفى صبرى[٥] ، والشيخ حمودة غرابة[٦] ، وإن كان أستاذنا الدكتور النشار ينفى الجبرية تماما عن الكسب الأشعرى ، ويرد على ابن تيمية فى وصفه الأشعرى بالتجهم[٧] .

ولقد كانت هذه نقطة ضعف بارزة فى موقف الأشعرى جعل كبار أصحابه منذ وقت مبكر يحاولون تعديله وتطويره حتى انتهى بهم الأمر إلى قريب من موقف المعتزلة :

(أ) فالباقلانى كما يحكى الآمدى لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الفعل ، بل أثبت لها أثرا فى صفة زائدة على الفعل ، ثم اختلف قوله فى الأثر الزائد؛ فقال تارة إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا، وقال تارة بالتأثير ، وأثبت مخلوقا بين خالقين[٨] .

(ب) وقد نقل عن الإسفرائينى أنه قال فى نفس الفعل ما قاله القاضى فى القول الثانى فى الأثر الزائد[٩] وقد نسب مثل هذا أو قريب منه إلى ابن فورك أيضا[١٠] .

---

(١) انظر : اعتقادات فرق المسلمين للرازى ص ٦٨ .

(٢) لنظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٣٢ (٣) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص ١٦٧ ، ١٦٨

(٤) انظر : الأبكار ٢ / ٢٥٦ ؛ حيث يقول الآمدى : «الجبر عبارة عن نفى الفعل عن العبد حقيقة وإضافته إلى الرب تعالى ، غير أن الجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة وهى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية ، وإلى جبرية متوسطة وهى التى لا تثبت للعبد فعلا لكن تثبت له كسبا كالأشعرية والنجارية والضرارية والحفصية» .

(٥) انظر : موقف البشر ٢٨ ، ١٤٦ وما بعدها .

(٦) انظر : الأشعرى أبو الحسن ص ١٦٢ وما بعدها . (٧) انظر : نشأة الفكر ١ / ٣٨٥ .

(٨) انظر : غاية المرام ل ٨١ أ = ص٢٠٧ ، ل ٨٧=٢٢٢ ، وإيثار الحق ٣١٨–٣٢٠ ، واللمعة للحلبى ٤٨–٥١ ، وشرح التفتازانى على النسفية ٧٦ وانظر : التعليق رقم ١ بها .

(٩) غاية المرام ل٨٧ب = ٢٢٢ ، وقارن نهاية الأقدام ٧٧–٧٨ ، وإيثار الحق ٣١٧ .

(١٠) انظر : نهاية الأقدام ٧٤ – ٧٨ .

(جـ) أما التطور الحقيقى فكان على يد الجوينى الذى ذهب - كما يقرر الآمدى - فى بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة فى إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه(١) . وهو يشير بذلك إلى العقيدة النظامية التى قرر فيها أن الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها التى هى مخلوقة لله تعالى بعد توفر دواعيه وأسبابه(٢) ، بينما كان فى «الإرشاد» يجرى على التقليد الأشعرى(٣) ، ولا يكاد الجوينى فيما انتهى إليه يختلف عن المعتزلة إلا فى تسميته ذلك كسبا لا إيجاداً ، وفى عدم ذهابه إلى أن مقدورات العباد لا تدخل فى مقدورات الله تعالى ، بل هى عنده مقدورة لله مخلوقة له بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة(٤) .

(د) ثم بدأ التراجع فى المذهب شيئا فشيئا حتى عادوا مرة أخرى إلى موقف شيخهم الأول على يد الآمدى وبعض من سبقوه : فالغزالى يرجع إلى مثل قول الباقلانى فى بعض كتبه ، فيرى أن المؤثر هو مجموع قدرة الله -تعالى- وقدرة العباد ويسمى ذلك كسبا(٥) .

(هـ) أما الشهرستانى فيقول بنفى تأثير القدرة الحادثة ، وينتقد من عدل عن هذا الموقف من شيوخ المذهب كالجوينى والإسفرائينى والباقلانى(٦) .

(و) والرازى يتحرر قليلا فيجعل للقدرة الحادثة دخلا فى التأثير ، وبجانب الدواعى والمؤثرات الخارجية ، ولكنه يرى عند تحقق هذا أن الفعل ضرورى الحصول، أى أننا بإزاء جبر من نوع خاص يصرح الرازى نفسه به ، إذ يقول إن الإنسان مضطر فى صورة مختار، وربما يؤكد هذا هجومه المتكرر على موقف المعتزلة ومحاولة إلزامهم بالجبر بناء على فكرة الدواعى كما سلفت الإشارة(٧).

---

(١) غاية المرام ص ٢٢٠ = ل ٨٨ ب .

(٢) انظر : العقيدة النظامية ص ٣٠ وما بعدها ، وانظر أيضا شفاء العليل لابن القيم ص ١٧٥ .

(٣) انظر : الإرشاد ص ٢١٠ .

(٤) انظر : إيثار الحق ص ٢٩٢ ، والمغنى ٨/١٩٣-١٩٦ ، ونهاية الأقدام ٨٣، والأبكار ١/٢٥٧ ب.

(٥) انظر : الأربعين للغزالى ص ١٣ نشر الجندى القاهرة . (٦) انظر : نهاية الأقدام ص ٥٣ - ٨٩ .

(٧) انظر : غاية المرام ص٢٩٩، وقارن الأربعين للرازى ٢٢٧ .

ز- موقف الآمدى :

ثم يأتى الآمدى فيعود تماما إلى موقف الأشعرى ، ويعرف الكسب على النحو الذى نجده عنده ؛ إذ ينفى كل أثر للقدرة الحادثة فى أفعال صاحبها[١] ، وينتقد من مال من الأصحاب إلى غير ذلك ، بمثل ما عارض به المعتزلة ، بالإضافة إلى أفكار أخرى، وهى استلزامه لوقوع مقدور بين قادرين وهو ما يراه باطلا[٢]، وأن التأثير فى صفة الفعل دون أصله – كما ينسب للباقلانى – قد يعنى التفرقة بين الوجود والماهية وهذا مخالف للمختار فى المذهب ، إلى اعتراضات أخرى[٣]، ويبدو لى أن الآمدى كان متأثرا فى موقفه هذا بالإمام الرازى فهو ينقل عنه كلمته «الإنسان مجبور فى صورة مختار»[٤]، ويحكى أدلته على ذلك دون أن يحاول التعقيب عليها كعادته فيما ينكره من آرائه[٥].

والآمدى رغم عده الأشاعرة فى الجبرية ،وإن كان يسميهم «الجبرية المتوسطة» كما أسلفت، يذكر لنا أنه اختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى؛ لأنه «هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفى الجبر المحض وإثبات خالق غير الله تعالى ، بتوفيقه بين دليل القدرة الحادثة ودليل انتفاء خالق غير الله تعالى . .»[٦] وهو يحدد هذا المذهب بقوله : «مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى حدوث مقدورها ولافى صفة من صفاته ، وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها ، فيكون الفعل خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا للقدرة . .»[٧] وربما كان الشىء الوحيد الذى يضيفه الآمدى إلى نظرية الأشعرى هو أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير وإن لم تؤثر بالفعل ، «فإنه لا معنى لكون الشىء مقدورا بالقدرة غير إمكان تأثير القدرة فيه . .»[٨] غير أن الأدلة قامت على انفراده تعالى بالتأثير فلم تؤثر القدرة الحادثة بالفعل مع إمكان حصول ذلك[٩]. وهذا رأى يرويه المتأخرون عنه؛ فيقول

---

(١) انظر : غاية المرام ص٢٢٣ = ل٨٧ب ، وقارن اللمع ٧١-٧٩، ونهاية الأقدام ٧٣-٧٩، وشرح العضدية ١٧٢-١٧٩، وشرح النسفية ٣٥٠-٣٧٩، وفيها يورد تعريف الآمدى للكسب ص٣٦٢-٣٦٣ .

(٢) انظر : الأبكار ١ /٢٤٠ أو ما بعدها .

(٣) انظر : غاية المرام ص٢٢٢ = ل٨٧ب ، والأبكار ل ١ /٢٥٧ب ، ٢٥٨أ ، ٢٨٧ أ ، ب .

(٤) المآخذ ل ٣٥ب .

(٥) انظر : المآخذ ل ٣٤ أ وما بعدها .

(٦) الأبكار ١ /٢٧٢ أ .

(٧) السابق ١ /٢١٥ب

(٨) الأبكار ٢ /٢٥٧ ب .

(٩) انظر : الأبكار ١ /٢٥٨ أ وما بعدها .

الخيالى فى حاشيته على شرح النسفية : «وفى كلام الآمدى أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير ، لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلّقها بقدرة الله تعالى»(١) ، وقد روى السيالكوتى هذا الرأى ونسبة للآمدى أيضا ، وكذا الجلال الدوانى إلا أنه لم يصرح بنسبته إلى الآمدى(٢) . ولكنا نستطيع أن نقول مع الجوينى كما يحكى عنه الآمدى نفسه : «إن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كنفى القدرة»(٣) وإن كان الآمدى نفسه يحاول إقناعنا ؛ إذ يذكر فعل المضطر المكره ثم يقول :«وهذا بخلاف فعل العبد المختار فإنه وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيجاده غير أنه قائم بمحل قدرته ، وواقع على وفق إيثاره وإرادته وهو معنى كونه مقدورا له»(٤)، غير أننا نستطيع أن نقول للآمدى أيضا إن هناك محاولات أخرى لغير الأشعرى ربما كانت أقرب إلى الوسطية المنشودة وأبعد من الجبر المحض و إثبات خالق غير الله تعالى .

٣- آراء أخرى :

(١) من أبرزها محاولة الماتريدية ؛ فقد فرق أبو منصور الماتريدى بين معنيين لقدرة العبد أو استطاعته ، أولهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذه سابقة على الفعل ، والآخر ما يقع الفعل به وتلك مخلوقة لله مقارنة للفعل(٥) ، وقد لا نجد هنا فارقا كبيرا عن الموقف الأشعرى ، ولكن التميز الحقيقى للماتريدية فى تأكيد حرية الإرادة أو المشيئة الإنسانية حتى ليقولون - كما يحقق الشيخ مصطفى صبرى - إن الله خلق العبد ذا إرادة، وأما ممارسته لتلك الإرادة - أى المشيئة الجزئية المتعلقة بأفعاله المختلفة - فإنها من فعله ولا تتوقف على خلق الله - تعالى -. ومن هنا يحكم بأن الماتريدية بعيدون عن الموقف الأشعرى ، بل وأكثر تحقيقا لحرية الإنسان من المعتزلة ، لأن هؤلاء - فى رأيه - تورطوا فى الجبر بناء على فكرتهم عن «الدواعى» كما سلفت الإشارة(٦). وقد نلمس هذا المعنى من قول النسفى : «العبد مخير مستطيع فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب فى المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه . وإذا وجد جميع ذلك فى الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله(٧)». هذا مع تصريحهم بأن الله

---

(١) انظر : شرح النسفية ص ٣٧٠ . (٢) انظر : شرح العضدية ص ١٧٢ . (٣) الأبكار ١/١٢٥٨ .

(٤) الأبكار ١/٢١٥ب . (٥) انظر : كتاب التوحيد للماتريدى ل ١٣٥أ

(٦) انظر : موقف البشر ص ٥٦- ٥٨ - ٧٣ - ٩٨ ، ١٤٤ - ١٤٦ .

(٧) بحر الكلام ص ٣٧ ، وانظر أيضا ص ١٠ -١٢

– تعالى – خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد[١]. فهذا موقف وسط يختلف عما اختاره المعتزلة وجمهور الأشاعرة خلافًا لما اشتهر من أن الماتريدية يتفقون غالبا مع الأشاعرة[٢] .

(٢) كما أن الحنابلة والسلفية –بوجه عام– يعارضون الجبر ، ويؤكدون ألا خالق إلا الله –تعالى ، وهم يثبتون – فى الوقت نفسه – أن العبد فاعل لأفعاله مؤثر فيها بما منحه الله من قدرة واستطاعة ؛ روى هذا عن أحمد بن حنبل[٣] ، وصرح به ابن قدامة[٤] ، وابن الجوزى[٥] ، وابن تيمية[٦] ، وابن القيم[٧] ، وابن أبي العز الحنفى[٨] ، دون أن يحاولوا تحديد نصيب الإنسان من فعله كما حاول ذلك المتكلمون الآخرون فكانوا أكثر واقعية وحكمة .

(٣) وقريب من الموقف السابق ، نقل عن بعض الصوفية –كالجيلانى مثلا– إذ عارض كلا من الجبرية والمعتزلة[٩] ، وعلّم تلاميذه كما يحكى ابن تيمية عنه وعن شيخه الدبلمى – أن « الرجل من يكون منازعا للقدر لا موافقا له »[١٠]. هذا وقد نزع بعض الصوفية إلى الموقف الأشعرى ، ونسب إلى بعض منهم الذهاب إلى الجبر كما ذكره الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى عن ابن عربى[١١]، مع أنا نجد عنده قريبا من كلام الجيلانى : « فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره ، وإنما تقدح فى الرضا بالمقضى ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضى، والضر هو المقضى وما هو عين القضاء[١٢] » ، كما نجده ينتقد كلا من الأشاعرة والمعتزلة ، ولا يرى مانعا من نسبة الأفعال للمخلوقين مع كونها – فى الوقت نفسه – أفعال الله سبحانه بلا اشتراك[١٣]، وربما كان جوهر المسألة

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨ .
(٢) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١١ – ١١٦ .
(٣) انظر : طبقات ابن أبى يعلى ١ /٢٩٩ .
(٤) انظر : لمعة الاعتقاد لابن قدامة ص ٢٠، ٢١ .
(٥) انظر : تلبيس إبليس ص٣٥٣ .
(٦) انظر : الرسالة الواسطية ص ٢١ .
(٧) انظر : شفاء العليل ص ١٠ وما بعدها .
(٨) انظر : شرح الطحاوية ص ٨٠ وما بعدها .
(٩) انظر : الغنية ص ٣٠ .
(١٠) انظر : الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ١٣ .
(١١) انظر : الرسالة للقشيرى ص ٥ .
(١٢) الفصوص ١ /١٧٤ ، وانظر التصوف الثورة الروحية فى الإسلام –ط أولى – ص١٩٦ .
(١٣) انظر : الفتوحات ٣ /٢١٢ ، وانظر ايضا ١ /٤٥٨ .

عنده أن العبد مهما حاول فهو محكوم بطاقاته وإمكاناته التى قدرت له ، وأنه لا يستطيع على كل حال أن يكون إلا نفسه. وهذا ربما كان قريبا من موقف ابن رشد .

(٤) وأما ابن رشد فقد اهتدى بتأمله للنصوص والشواهد المتعارضة فى هذه المسألة ـ كما سلفت الإشارة ـ إلى أن «الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين ، وهى قوة غير محدودة ، وهى التى نطلق عليها اسم الإرادة ، ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحدودة حريتها الكاملة ، ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا ، فهذه الأسباب تساعد على تمام افعالنا أو تحول دون نفاذها . . ، ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما وإنما هى تجمع كما نرى بين الاختيار والجبر فى آن واحد »(١). وكأنما يريد ابن رشد أن يقول لنا عن الحرية ما يقوله فيلسوف معاصر « . . . أن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا . . ، وأن نأخذ على عاتقنا فى شجاعة متبصرة مسئولية وجودنا ؛ فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائط للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصيا أصيلا . . .(٢)» .

كلمة أخيرة :

وهكذا أجدنى مضطرا لأن أقف بعيدا عن موقف الآمدى واتجاهه المذهبى فى هذه المسألة أيضاً كما فعلت فى مسألة الحكمة ، وفى مسألة (الصفات الخبرية)، وأرى أن من الخير فى هذه المسألة أن يلجأ المرء إلى الموقف السلفى الذى يقوم على الا خالق إلا الله تعالى ، وأن العبد مع هذا فاعل لأفعاله حقيقة ، ولقدرته تأثيرها ، دون بحث عن مدى هذا التأثير أو حقيقته ، مع الإيمان بسبق العلم وشمول القدرة والإرادة الإلهيتين ، وعندئذ تكون عقيدة القضاء والقدر قوة دافعة كما كانت فى الماضى ، لا عاملا مثبطا كما حدث فى العصور المتأخرة، الأمر الذى حدا ببعض المفكرين المحدثين إلى النزوع إلى موقف

---

(١) ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨٧ ، وانظر : مقدمة مناهج الأدلة ١١٦ ـ ١١٩ ، ومناهج الأدلة ٢٢٢ـ ٢٣٣ .

(٢) مشكلات فلسفية ـ مشكلة الحرية د/ زكريا إبراهيم ص ٢٤٩ ، وانظر ايضا هذا المعنى عند استاذنا الدكتور / قاسم فى مقدمة مناهج الأدلة ص ١١٩ .

المعتزلة(١) . ولا ضير على المسلم فى عقيدته أن يأخذ بأى من الآراء السابقة متى سلّم بأن الله خالق الإنسان وقدرته ، وأن العبد ليس مجبرا تماما على فعله ، وهذا ما يجمع المسلمون عليه منذ إنقرض الجبرية الأوائل ، وإن كان من الخير أن نتخلص مما قد يكون فى ثنايا هذه المذاهب الكلامية من تطرف أوضعف . ولعل أقرب المذاهب بعد ذلك وأدناها إلى الصواب مذهب ابن رشد ، فهو يقوم على نصوص القرآن ، ويرضى العقل والضمير فى وقت معا .

* * *

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٦ وتجديد التفكير الدينى لإقبال ص ١٢٧ وما بعدها ، وموقف البشر ص ١٣ ومابعدها .

المبحث الرابع
النبوة

١- إمكان النبوة ووجه الحاجة إليها :

يتناول الآمدى هذه المسألة الهامة من جانبين : جانب نظرى يتعلق بجواز النبوة وبيان إمكانها وحاجة الناس إليها ، وما يتعلق بذلك من تفسير لمعنى النبوة ، والمعجزة ، ونحوها من المباحث النظرية ، وجانب تطبيقى فى بيان وقوع الرسالة فعلا ؛ وذلك بتحقيق بعثة النبى – محمد ﷺ – وصدق رسالته .

ويستهل الآمدى كلامه عن الجانب الأول بالإشارة إلى حقيقة النبوة وأنها لاترجع إلى صفة من صفات النبى ، ولا حالة من أحواله استحقها بكسبه وعمله، ولا ترجع إلى شئ آخر فى شخص النبى يستوجب النبوة، بل هى مجرد هبة من الله – تعالى – ونعمة منه على عبده ، وهى اجتباء منه واصطفاء يتمثل فى قوله له : «إنك رسولى ونبيى»(١) ، وكون النبوة هبة غير مكتسبة هو ما يقرره العلماء المسلمون من مختلف المذاهب الإسلامية(٢) .

وينتقل الآمدى بعد ذلك مباشرة إلى بيان جواز النبوة عقلا ، غير أنه ينزع فى تصور هذا الجواز منزعا أشعريا إذ يقول «إن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان ، وهما بالنظر إليه سيان »(٣) . وإذا كان هو ينسب – بعد ذلك – إلى الفلاسفة والمعتزلة وحدهما القول بوجوب النبوة، فإننا نجد النسفى الماتريدى يقول فى عقائده «وفى إرسال الرسل حكمة »(٤) . وهو تعبير مخفف عن ضرورة الرسالة، دون التورط فى الإيجاب على الله كما صرحت المعتزلة بذلك(٥) ، وقد نجد عند الفيلسوف ابن رشد قريبا من هذا أيضا(٦) .

---

(١) انظر : ١٢١أ من غاية المرام = ٣١٧ من النسخة المطبوعة .

(٢) قارن باصول الدين للبغدادى ١٥٣ ، والبيان للباقلانى ٤٣- ٥٠ ، والفصل لابن حزم ١/ ٧١- ٧٧، وشرح الطحاوية لابن ابى العز ٩٥ ، والعضدية بشرح محمد عبده ٣٢٢ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ٢٠٨- ٢٢٢ ، والفرقان لابن تيمية ٨٥- ١٠٥ ، والمغنى لعبد الجبار ١٥/ ٩- ١٩ ، والقول الفصل لمصطفى صبرى ١٤٧- ١٥٤ .

(٣) انظر : ل ١٢١ ب من غاية المرام = ص ٣١٨ .

(٤) انظر : شرح النسفية ٤٥٧- ٤٥٩ .

(٥) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١٠٠ .والمغنى ١٥/ ٢٥ وما بعدها .

(٦) انظر : ابن رشد وفلسفة الدينية ص ١٨٠ .

ولكنه يشمر للطعان – كما يعبر – ضد هؤلاء القائلين بالوجوب ، ويعرض فكرة المعتزلة والفلاسفة فيمزج بين « فكرة اللطف » الاعتزالية ، « وفكرة العناية » الفلسفية، وما يشهد به الواقع من حاجة الناس جميعا إلى قائد يخضعون له ونظام يتبعونه . وكل ذلك يوجب أن يكون لهم « مشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم.. ثم يجب أن يكون .. مؤيدا بالمعجزات .. بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله ، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه .. ليتم لهم النظام ، ويتكامل لهم اللطف والإنعام ، وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسنا »(١) . وهذا هو المقام الثانى الذى يجمع فيه الآمدى بين أفكار الفلاسفة والمعتزلة فى معرض واحد ، وقد سبق مثل هذا فى مسألة الصفات وعدم زيادتها على الذات، وعلى كل فإن الآمدى يتمسك فى الرد عليهم بالموقف المبدئى الأشعرى الذى سلف بيانه فى إنكار كل حسن أو قبح ذاتيين للأشياء ، وفى رفض وجوب الصلاح أو الأصلح ، وفى نفى الحكمة والغاية عن أفعال الله –تعالى، ومنها إرساله الرسل والأنبياء(٢) .

ولكن ينبغى أن نذكر هنا أن الآمدى يذكر فى رده على نفاة النبوة أن النبى يأتى بما تعجز العقول عن الوصول إليه أو لا تستقل به وحدها، مما لا تتم السعادة إلا به(٣) . وهذا قريب مما يقول به هؤلاء الذين يعارضهم بفكرة « الجواز » الأشعرية التقليدية .

ويواصل الآمدى بعد ذلك مناقشاته لشبه خصوم الرسالات ؛ فيوضح هذه الأفكار الثلاثة : حقيقة النبوة ، وإمكانها ، ووجه الحاجة إليها. كما يتعرض لبيان حقيقة المعجزة ووجه دلالتها على صدق النبى، والفرق بينها وبين ألوان السحر والتخييل ونحوه :

(١) فيرد على شبهتهم الخاصة بتعذر علم النبى بمرسله واتصاله به ، لأن الواسطة بينهما إن كان روحانيا فكيف ينطق ويحمل الكلام ، وإن كان جسمانيا شاهده الناس جميعا(٤) – بقوله : « ليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله تعالى بمستحيل ، ولانزول الوحى إليه مع الأمين جبريل ؛ فإنه غير بعيد أن تشمله عناية المبدأ الأول بتكميل فطرته ..

---

(١) غاية المرام ل ١٢١ب ، ١٢٢أ =ص ٣١٩ من النسخة المطبوعة .

(٢) انظر : غاية المرام ل ١٢٩= ص ٣٣٩, (٣) انظر : غاية المرام ل ١٢٤ أ، ب = ص ٣٢٦.

(٤) انظر : غاية المرام ل ١٢٣ ب =ص ٣٢٤ .

بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار ويستعد لدرك هذه الأنوار ، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة ، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين . . »(١) إلى هنا والكلام عادى ، ولكن الآمدى يضيف إلى ذلك – ليقرب للأفهام ظاهرة نزول الملك وتمثله للأنبياء فى صورة محسوسة– قوله : «الذى يظهر أنها أنوار روحانية وجواهر عقلية، تظهر فى الخيال على اختلاف تلك الأشكال . . فإذا اشتد صفاء نفسه بحيث صارت متصلة بعالم الغيب ؛ انطبعت تلك الأشكال فى القوة الخيالية . . ثم انطبع ما حصل فى الخيال من الإدراكات الظاهرة فى الحواس الباطنة ، فإذ ذاك يرى من الأشخاص والصور، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر ، فما يراه من الصور هى ملائكة الله ، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه الموحى به إليه»(٢) .

والحق أن فى كلامه هذا ملامح واضحة من نظرية النبوة وتفسير الوحى لدى الفلاسفة الإسلاميين وخاصة عند الفارابى(٣) ، من حيث ربطهما بقوة الخيال وتفسير ما يبدو من الصور أو يُسمع من الأصوات على هذا النحو ، مما نجد له أثرا – أو نظيراً – عند إخوان الصفا(٤) ، وعند ابن عربى(٥) ، وربما عند الغزالى أيضا(٦) فى بعض كتبه، وبصورة أوضح عند الرازى(٧) فخر الدين، وعند طوائف أخرى من المسلمين وغيرهم(٨) .

حقا إن الآمدى يعارض – كما مر بنا(٩) – فكرة الفلاسفة عن الوحى ، وهو هنا لم يصرح بأهم أركانها ؛ وهى أن مصدر الوحى هو العقل الفعال وهى فكرة اشتد فى معارضتها كما بيناه من قبل، وهو يؤكد فى أكثر من موضع أنه لا يقصد أكثر من ضرب

---

(١) غاية المرام ل ١٢٣ ب = ص ٣٢٤– ٣٢٥ . (٢) غاية المرام ل ١٢٤ أ = ص ٣٢٥ .

(٣) قارن بالإشارات والتنبيهات ٤ / ٨٧٦– ٨٨٦، وفضائح الباطنية ٤٠– ٤٣، ومنهج وتطبيقه للدكتور مدكور ١ / ٨٠– ١١٥ .

(٤) انظر الرسائل ٣ / ٣٢، ٣٣، ٤ / ١٧٨ ، ١٨١ ، ومنهج وتطبيقه ١٢٣، ١٢٤.

(٥) انظر : بحث استاذنا د/ قاسم عن «الخيال عند ابن عربى» ص ٩٤ وما بعدها .

(٦) انظر : القسطاس المستقيم ص ٣٩، ٤٥ ، ومعارج القدس ١٠٩ – ١١٢، ١١٧ – ١٢٨ ، ومنهج وتطبيقه ص ١٣١ – ١٣٢ . (٧) انظر : لفخر الدين وآراؤه ص ٥٥٧ – ٥٦٤ .

(٨) انظر : منهج وتطبيقه ص ١٢٣ وما بعدها . (٩) انظر ما سبق فى ص ٤٥٤ . .

المثل لتقريب الفكرة من الأذهان(١) ، وخاصة عندما يمثل حالة الاتصال السابقة بما يراه النائم أو يتخيله المصروع(٢) ، ولكن يبقى بعد هذا أنه متأثر فى محاولته الرد على من استبعدوا حدوث الوحى بالمفهوم الفلسفى المشار إليه ، وهو مفهوم لا يخلو من المشكلات من وجهة النظر الدينية(٣) ، وما كان أحراه أن يأخذ فكرة الوحى فى بساطتها وكما يفهمها جمهور المسلمين من التلقى عن الملك المبعوث من الله تعالى على نحو واضح لا إشكال فيه ، حتى لقد رآه بعض المسلمين أحيانا أو رأوا آثار لقائه على شخص النبى — ﷺ — دون أن يربط ذلك بالمخيلة ، أو يقرن بينه وبين الظواهر المرضية ، مما لا تدعو إليه ضرورة ، وربما جلب من المشكلات أكثر مما يحقق من الإقناع ، ولعلها إحدى ما تمسك به خصومه الذين اتهموه — لدوافع الحقد — باعتناق (دين الأوائل)(٤).

(٢) وشبهة أخرى يقول فيها هؤلاء النفاة إن ما يأتى به الرسول إن كان فى نفسه معقولا ففى عقولنا غناء عنه ، وإن كان غير معقول فهو غير مقبول، فالبعثة —على كل حال— لاتفيد(٥). فيتصدى لهم الآمدى قائلا : « لا مانع من أن يرد النبى بما هو فى نفسه معقول ، ويكون تحذيره وترغيبه تأكيدا، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة ومدلول واحد، وهو لا يسمى عبثا »(٦). ويقرر الآمدى هذا الجواب فى (الأبكار) أيضًا بمزيد من التفصيل ، ويعارض هناك رأى أبى هاشم فى أن الرسول لا يرد إلابما تعجز عنه العقول ، وهو جواب نجده من قبل عند الباقلانى فى التمهيد(٧) . على أن المهمة الأساسية للنبى هى أن يأتى : « بما لا تستقل به العقول ، بل هى متوقفة فيه على المنقول ، وذلك كما فى مسالك العبادات ومناهج الديانات ، والخفى مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال ، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة والشقاوة فى الأولى والأخرى ، وتكون نسبة النبى إلى هذه الأحوال كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير التى يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها، فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها، وإن عقلتها عندما ينبه الطبيب

---

(١) انظرغاية المرام ١٢٤ أ، ١٢٥= ص ٣٢٥، ٣٢٨ من المطبوعة .

(٢) راجع ما مر فى ص ٣٨٨ — ٣٩٠ . (٣) انظر منهج وتطبيقه ص ١٢٠ — ١٢٢ .

(٤) راجع ما مر فى ص ٥٦ وغيرها (٥) انظر غاية المرام ل ١٢٤أ— ب = ص ٣٢٥— ٣٢٦.

(٦) غاية المرام ل ١٢٤أ.

(٧) انظر : الأبكار ٢/ ١٣٩ ب ، ١٤١أ ، والمغنى ١٥/ ١٧ — ٣٠ ، والتمهيد ص ١٠٧ — ١١٢ .

عليها(١)»، وفكرة تشبيه النبى بالطبيب، والعلاج الروحى والاجتماعى بالعلاج البدنى - نجدها عند الغزالى والشهرستانى وابن رشد وابن تيمية(٢)، ومن قبل ذلك عند القاضى عبد الجبار المعتزلى(٣) ، أما التركيز على أن المهمة الأولى للنبى هى التشريع المحقق لسعادة البشر فى الدنيا والآخرة ، فنجده بصورة أوضح وأقوى عند ابن رشد(٤) .

وينبغى أن نلاحظ أيضًا : أن مالا تستقل به العقول يشمل ما تعجز عن الوصول إليه وإن عقلته عندما تنبه عليه كما يقول الآمدى، ويشمل أيضا ما قد تصل إليه، ولكن ليس على النحو الأتم، ولكنه على أية حال لا يعنى ما يناقض العقول ، أو يتعارض معها تعارضا حقيقيا ، وقد سبق أن نقلت عن القاضى عبد الجبار رده على خصوم الرسالة بالتفرقة بين مالا يصل إليه العقل ، وما يتناقض مع العقل(٥) .

ويواصل الآمدى مناقشته لشبه هؤلاء النفاة مؤكدا إمكان الوحى وجوازه(٦)، وما أظن أنه كان يواجه فى عصره خصوما حقيقيين فى هذا الشأن ، ولكنه جرى على عادة المتكلمين فيما يبدو ، وبرغم ما قد نجده فى مثل هذه المناقشات من جدوى ، فربما كان أعظم أدلة الجواز هو ثبوت الوحى والتنبؤ كظاهرة تاريخية قد لا يقوى على إنكارها من لا يؤمن بنبى معين ، أو بأى نبى على الإطلاق ، وهو المعنى الذى نجده عند ابن رشد(٧) الذى انتقد فكرة الإمكان الأشعرية التى يلح عليها الآمدى هنا ، ولا شك أن الوقوع هوأقوى دلائل الجواز كما يقولون . وهو المعنى الذى وقع عليه الآمدى نفسه فى محاولته إثبات صفة الكلام ؛ إذ اعتمد على تحقق ظاهرة الوحى نفسها من الوجهة التاريخية وإجماع المليين على ذلك ، بصرف النظر عن اختلاف الرسل والرسالات(٨)، ولكن فاته

---

(١) غاية المرام ل ١٢٤ب، وانظر نفس الفكرة فى الأبكار ٢/١٤٨ ب، ٢٩٥أ .

(٢) انظر غاية المرام ل ١٢٤ب، والاقتصاد للغزالى ١١٣- ١١٤، ونهاية الأقدام للشهرستانى ٣٩٦، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١/ ١- ١٤، ومناهج الأدلة لابن رشد ١٨٠- ١٨٤ .

(٣) انظر : المغنى ١٥/ ١٩ - ٢١ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة ١٨٠ - ١٨٤، وابن رشد وفلسفته الدينية ١٨٠ ، ١٨٣ .

(٥) راجع ما سبق فى الباب السابق - الفصل الثالث .

(٦) انظر غاية المرام ١٢٣ب - ١٢٥ ب، والأبكار ٢/ ٢٩٥ب .

(٧) انظر : مناهج الأدلة ٢٠٨ - ٢١٧ ، وابن رشد وفلسفة الدينية ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٨) انظر : ما مر فى إثبات صفة الكلام .

أن يستغله هنا فى إثبات الرسالة وإمكانها على النحو الذى نجده عند ابن رشد، وعند سلفى متأخر هو ابن أبى العز الحنفى فى شرحه للعقيدة الطحاوية(١) .

ب- المعجزة كطريق لإثبات صدق النبى :

يرى الآمدى - وهو فى معرض الرد على نفاة النبوة بناء على تعذر معرفة صدق النبى من كذبه(٢) - أن الله سبحانه قادر على أن يعرف الخلق صدق الرسول فى دعواه النبوة - بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك ، أو بالإخبار عن كونه رسولا ، كما قال تعالى فى حق آدم للملائكة ﴿ إنى جاعل فى الأرض خليفة ﴾(٣) ، وقد يكون التعريف للصدق بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالإذعان والقبول(٤) .

وهو يرى أن هذه الخوارق دليل واضح على صدق النبى ، بل إن دلالتها مع مراعاة ما يحتف بها من القرائن ضرورية قطعية ؛ « إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته وعجز الناس عن معارضته ، مع توافر دواعيهم على مقابلته ، وإفحامه فى رسالته ، ينهض دليلا قاطعا على صدق مقالته »(٥) ويؤكد ذلك فى (الأبكار)(٦) ، بل يقرر فى « غاية المرام » أن : « العلم بصدق المتحدى بالنبوة عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعوته واقع لكل عاقل بالضرورة »(٧) ومن ثم يكون جحودها مكابرة سواء شهدها المرء بنفسه أو نقلت إليه(٨) نقلا صحيحا .

والتأكيد على المعجزات والخوارق كطريق لإثبات صدق النبى قدر مشترك بين جميع المتكلمين(٩) ، غير أن البعض يذهب إلى حد القول بألا طريق لإثبات صدق النبى إلا المعجزة(١٠) ، والآمدى لم يذهب إلى هذا الحد ، كما أعرض عن قول الحشوية بعدم

---

(١) انظر : شرح الطحاوية ص ٩٣ ، ٩٤ . (٢) انظر : غاية المرام ل١٢٤ ب= ص ٣٢٧ .
(٣) جزء من الآية ٣٠ من سورة البقرة . (٤) غاية المرام ل ١٢٤ب- ١٢٥ أ .
(٥) السابق ١٢٥ أ = ص ٣٢٧ - ٣٢٨ . (٦) انظر : الابكار ١ / ٩٤ ب .
(٧) غاية المرام ١٢٥ ب . (٨) السابق ١٢٦ أ .
(٩) انظر : غاية المرام ص ٣٢٩، وقارن ابن حزم فى الفصل ١ / ٧٤، والغزالى فى الاقتصاد ١١٥، وعبد الجبار فى المغنى ١٥ / ٢٣٤، ونهاية الاقدام للشهرستانى ٣٤٣ - ٣٤٥ .
(١٠) نجد ذلك عند الباقلانى فى البيان ص ٣٤، ٣٥ والجوينى فى الإرشاد ص ٣٣١ .

الحاجة إلى برهان أو معجز يدل على صدق الرسول(١).

وقد انتقد ابن رشد الإلحاح على الخوارق الكونية فى هذا الصدد - وإن لم ينكر كونها طريقا لظهور صدق النبى - وبين أن المهمة الأولى للنبوة هى وضع الشرائع ، فالإعجاز الحقيقى هو ما كان متصلا بهذه الناحية ، أى الإعجاز التشريعى أو الداخلى كما يسميه ، لا الخوارق الكونية التى يعتبرها معجزات برانية، تشبه من يستدل على كونه طبيبا بالطيران فى الهواء ، أو السير على الماء ، لا بعلاج المرضى وإبراء المصابين(٢). وهى فكرة سبق أن تكلم عنها الإمام الغزالى فى «المنقذ» و«القسطاس»(٣) ، كما سبق للباقلانى والبغدادى أن نوها بالإعجاز التشريعى فى القرآن الكريم ، مع اعتدادهما بالخوارق الكونية(٤) .

وقد قرر لنا ابن عربى أن الإيمان بالرسل لا تكفى فيه دلالة المعجزات ، لأننا نعلم بحسب الإخبار الإلهى ، وبحسب الواقع التاريخى ، أن الرسل قد وجدوا ما وجدوه من تكذيب قومهم وعدائهم ؛ فالإيمان بالرسل يحتاج ضرورة إلى شيء أكثر من المعجزات ؛ وهو نور الإيمان الذى يصفه ابن عربى بأنه ضرب من التجلى الإلهى .. غير أن ذلك لايمنع من أن بعض الناس يؤمن بصدق الرسول المؤيد بالمعجزات»(٥) ، وقد حكى هو عن نفسه أنه بدأ بالطريق الأخير حتى تحقق له بالكشف ما كان قد أخذ به تقليداً : « ..ترجح لنا أن نقلد هذا المسمى برسول الله والمسمى أنه كلام الله، حتى كان الحق سمعنا وبصرنا ؛ فعلمنا الأشياء بالله، وعرفنا هذه التقاسيم بالله ، فكانت إصابتنا فى تقليد هذا الأمر بالاتفاق ، لأنا قلنا مهما أصاب العقل أو شئ من القوى أمرا ما على ما هو عليه فى نفسه إنما يكون بالاتفاق(٦) » .

كما نجد بعض مفكرى السلف - وهو ابن أبى العز الحنفى - يقرر أيضا أن المعجزة

---

(١) انظر : الابكار ٢/١٢٥٦أ - ١٢٥٧أ - ١٢٥٧ب .

(٢) انظر : مناهج الادلة ص ٢١٥ - ٢٢ ، وابن رشد وفلسفته ص ١٨٢ .

(٣) انظر : المنقذ من الضلال ١٨٢ - ١٨٤ ، والقسطاس المستقيم ص ٥٨ - ٦٠ ، ٧٠ .

(٤) انظر : اعجاز القرآن للباقلانى جـ١ / ١٢ ، ١٨، ١٩ ، ٢٤ ، ٣٣ ، واصول الدين للبغدادى ص ١٨٣ .

(٥) عن بحث استاذنا د/ قاسم (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) ص ٣، ٤ .

(٦) الفتوحات ٢/٢٩٤ .

ليست هى الطريق الوحيد للدلالة على صدق النبى ، وإن كانت هى الطريقة المشهورة عند أهل النظر والكلام : «لا ريب أن المعجزات دليل صحيح لكن الدليل غير محصور فى المعجزات»(١) ، ثم يبين أن هناك الدليل الموضوعى من محتويات الرسالة وأحكامها، والدليل الشخصى من سلوك الرسول وأخلاقه ، والدليل التاريخى بتتبع أحوال النبى ومقارنتها بأحوال الأنبياء السابقين وآثارهم وما أنزله الله تعالى بخصومهم من العقوبات والنذر(٢) .

ولعمرى إنها لطرق واضحة ميسرة لكل عاقل يسعى إلى الحق تضاف إلى طريق الإعجاز الكونى ، والذى أود أن أذكره هنا أن أصحابها لم يعترضوا على طريق المعجزات والخوارق ، وهل الإعجاز التشريعى إلا ضربٌ من خرق العادة أيضا، وإن كان فى مجال فكرى أو معنوى لا مادى . أما النزعة الحديثة التى بدت عند بعض المعاصرين من التهوين من أمر المعجزات الحسية ، أو التشكيك فيها أو تفسيرها بحيث لا تتعارض مع القوانين الطبيعية ، فليست إلا نوعاً من التأثر بالحتمية الطبيعية التى سادت الفكر الأروبى فى القرن الماضى ، وعدل عنها أصحابها أنفسهم(٣) . وفى الفكر الإسلامى الحديث محاولات لتأكيد طريق المعجزات، مع تمهيد طرق أخرى لإثبات النبوة وتحقيق صدق النبى(٤)، وبعضها متأثر بالنزعة العلمية المشار إليها أيضًا .

جـ - خصائص المعجزة والفرق بينها وبين السحر ونحوه :

ولكن إذا كانت المعجزة فعلا خارقا للعادة فالسحر وضرورب الحيل والشعوذة تبدو أفعالا خارقة للعادة أيضا، فما الفرق بين خارق وخارق ؟ هذا سؤال وارد يعرض له الآمدى بين شبه المخالفين ، وهو سؤال مازال موضع اهتمام الباحثين فى ظواهر علم الاجتماع الدينى .

---

(١) شرح الطحاوية ص ٨٧ . (٢) نفس المرجع ٨٧- ١٠٢ .

(٣) انظر : القول الفصل ص ٧-١٣، ٣٠، ٤٢، ٤٣، ١٣٤، ١٦٠ - ١٨٩ وما سبق فى ص ٤٢٣ وما بعدها عن نظرية العادة وبحث «الخيال عند ابن عربى» لاستاذنا الدكتورقاسم ص ٧٠، ٧١ .

(٤) انظر : تجديد التفكير الدينى د/ إقبال ص ٥-٣٥ ، والظاهرة القرآنية لمالك بن نبى ص ٣٠ وما بعدها ، والاسلام والعقل د/ عبد الحليم محمود ص ١٠٤ وما بعدها .

وقد حاول بعض الباحثين التفرقة بين الدين والسحر بالطابع الروحى المتجه إلى الخير والعبادة ، والحريص على الروح الجماعية فى الدين على العكس من السحر فى هذه الأمور كلها(١) . وقد سبق لابن سينا أن لاحظ أن الاتجاه إلى الخير فى أصحاب المعجزات يقابله النزعة الشريرة عند السحرة(٢) . كما نجد عند ابن أبى العز الحنفى محاولة للتمييز بينهما ؛ على أساس آخر؛ هو أن الأنبياء دائما متّحدون فيما يدعون إليه ، بينما يتنازع السحرة وأمثالهم ويتنافسون ، كما أن الأنبياء يتسمون بالتقوى اليقين « وأما أصحاب السحر والحيل فرذائل التزوير لائحة على وجوههم »(٣) . وقد عرض القاضى عبد الجبار المعتزلى لهذه المسألة أيضا ؛ فقرر أن صفات النبى وأخلاقه المثلى تدل على تميز حاله عن أصحاب الحيل(٤) ، كما أن الحيل يمكن تعلمها فلا تعتبر خارقة : « وقد عُلم أنه لابد فيمن عرف العادات وسمع الأخبار واختبر الأحوال أن يفصل بين المعتاد من الأمور وبين خلافه »(٥) ، أما الكرامات فقد أنكرها – كأصحابه المعتزلة– حتى لا تلتبس بالمعجزات فتضعف دلالتها(٦) ، وهو ما دعا ابن حزم الظاهرى أيضا إلى إنكار كرامات الأولياء وتأويل ما ورد منها فى خبر صحيح(٧) ، ومال إلى هذا بعض متقدمى الأشاعرة أيضا ، وهو أبو اسحق الإسفرائينى(٨) .

أما الآمدى فإنه يجيب على هذا السؤال جوابا إجماليا بأن " أحدا من العقلاء لا يجوّز انتهاء السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص(٩) .

أما التفصيل « فيستدعى تحقيق المعجزة وبيان خواصها .. فهى كل ما قصد به إظهار صدق المتحدى بالنبوة المدعى للرسالة .. ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ولا مخلوقة للرسول ، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى فيها البر والفاجر ، ولا أن تكون متقدمة على دعواه .. ولا متأخرة عنها، إلا أن تكون واقعة عل نحوما يخبر به عنها ، بأن يقول صدقى

---

(١) انظر : مبادىء علم الاجتماع الدينى لروجية باستيد ، ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ٥٢ – ٥٥ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات ٣/٨٩٨ ، ٨٩٩.

(٣) شرح الطحاوية ص ٦٧ ، وانظر : أيضا ترجيح أساليب القرآن ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٤) انظر : المغنى ١٥/ ٢٧٤ – ٢٨٩ .

(٥) المغنى ١٥/ ٢٦٧ .

(٦) انظر : المغنى ١٥/ ٢٤١ ، ٢٤٢ وما بعدها .

(٧) انظر : الفصل ٤/ ٢، ٩–١١ .

(٨) انظر : الأبكار ٢/ ٢٣١ب ، ١٣٢أ ، ومناهج الأدلة ص ٢١٣ .

(٩) غاية المرام ل١٢٧أ = ص٣٣٢ .

ظهور الشئ الفلانى فى وقت كذا على صفة كذا ، فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنها تنزل منزلة الخطاب بالتصديق»(١) .

وإذن فما لم يكن خارقا للعادة من الأفعال فلا إشكال فيه ، وما ظهر من الخوارق على يد نبى فلا إشكال فيه أيضا(٢) ، وأما على يد غيره من ساحر أو ولى ، فقد أنكر بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إمكان وقوع ذلك ، والآمدى يخطئهم ويتمسك بالنصوص الثابتة الدالة على وقوع الكرامات ، ويرى أنها لا تلتبس بالمعجزات ؛ إذ ليس من شرط المعجزة ألا يأتى بها أحد ، وإلا لما جاز للنبى أن يأتى بما أتى به نبى سابق ، ولم يقل بذلك أحد ، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فى دعواه(٣) ، وهو – أى الولى – لم يدع النبوة . أما الساحر أو الكاهن ونحوهما إذا ادعيا الرسالة فلا يمكن ظهور المعجزة بخصائصها السابقة على يده، ولكن الآمدى لا يطلقها دعوى بلا دليل كما فعل بعض المتكلمين(٤)، ولكنه يستدل عليها بقوله : «قد بينا أن إظهار المعجزة على يده فى مقرن دعواه، وحصولها على وفق مقالته ، ينزل منزلة التصديق بالقول بأنك صادق فيما تقول، فلو كان الرسول كاذبا ؛ لكان المصدق له كاذبا ، وقد بينا استحالة ذلك فى حق الله تعالى(٥)...» فهذا جمع بين النقيضين .. وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب(٦) .

د- إثبات نبوة محمد ﷺ :

يشير الآمدى إلى المنكرين لنبوته – ﷺ – بسبب عدم الاعتراف بمعجزاته، كالنصارى وغيرهم من المعترفين بالبعثة المجوزين للنسخ ، أو بسبب إنكار النسخ كاليهود، وإلى المعترفين بالنبوة المحمدية المنكرين لعمومها كالعيسوية(٧) . ثم يأخذ فى الرد على الجميع متمسكا بأمرين : القرآن الكريم ، والمعجزات المادية مثل «حنين الجزع ، وسلام الغزالة ، وكلام الذراع المسموم ، وتسبيح الحصى ، ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق

(١) السابق ل ١٤٧أ – ب = ٣٣٢ – ٣٣٤ . (٢) السابق ص٣٣٤ .

(٣) انظر : السابق ٤٣٥ ، والأبكار ٢/١٤٤أ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة ٢١٢، ٢١٣ وص ٣٢٢ من غاية المرام.. (٥) غاية المرام ل١٢٨ ب .

(٦) السابق . (٧) غاية المرام ١٣٠أ = ص ٣٤١ .

للعادات ، وليست مما يدخل تحت وسع شئ من المخلوقات ، وأنه نبى لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى »[١] وهذا ما نجده عند القاضى عبد الجبار فى المغنى[٢].

ويفيض الآمدى فى بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم ؛ من حيث ألفاظه وبلاغته، ومعانيه وأحكامه ، واشتماله على أخبار السابقين وأحوال الماضين ، « مع ما عرف من حال النبى ﷺ من الأمية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات ، بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعد ما أخبر به من الغائبات[٣] ». ويؤكد ذلك عجزُ العرب – مع رسوخ قدمهم فى البيان وحرصهم على رد دعوى النبى ﷺ بكل سبيل – عن معارضته والإتيان بمثله فخضعوا جميعا لهذا البيان المعجز ، سواء من آمن أو من لم يؤمن ، أما من حدثته نفسه بالمعارضة ، فقد أعلن فضيحة نفسه ، وهنا يورد الآمدى نماذج من ترهات مسيلمة التى غدت مضحكة العقلاء ومستهزأ الأدباء . ويفيض الآمدى فى بيان وجوه الإعجاز بما يشبه ما عند غيره من المتكلمين[٤] ، وترجح لدى أنه متأثر فيه بالباقلانى فى « إعجاز القرآن »[٥].

ويتعرض الآمدى بعد ذلك لشبه المخالفين حول ذلك ، فيسخر من تشكك البعض منهم فى ظهور القرآن على يد النبى – ﷺ – أو أنه تحدى به العرب وأنها عجزت فعلا عن معارضته فكل ذلك مما علم بالضرورة والنقل المتواتر . . ولا حجة لإنكاره « ومن فعل ذلك فقد رفع نقاب الحياء عن وجهه وارتكب جحد الضرورة »[٦] ، ثم يرد على تشككهم فى أمر المعجزات الحسية كانشقاق القمر وتسبيح الحصى بأنه – فى نظره – متواتر حقيقة ، وحتى « لو سلم عدم تواتر كل منها فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدور المعجزات عنه جملة ، كما نعلم بالضرورة شجاعة عنتر وكرم حاتم »[٧] أى أنها من قبيل المتواتر المعنوى، وهو يتابع فى هذا الجواب غيره من الأشاعرة[٨] . ثم يرد على طوائف

---

(١) غاية المرام ل ١٣١ب = ص ٣٤٥ ، وانظر بشأن المعجزات المذكورة : القول الفصل للشيخ مصطفى صبرى ٤١ – ١٤٥، وشرح الطحاوية للحنفى ٨٧ – ٩٦، والآثار الباقية للبيرونى١٨–٢٠ .

(٢) انظر : المغنى ١٥ / ١٩٧ – ٢١٧ .

(٣) غاية المرام ص ٣٤٥ .

(٤) انظر :غاية المرام ص ٣٤٤ ، والابكار ٢ /١٤٨أ وما بعدها .

(٥) غاية المرام ص ٣٤٣– ٣٤٦ . وانظر : الابكار ٢ / ١٦٤ ب . وقارن الباقلانى : إعجاز ص ٢١ وما بعدها .

(٦) ص ٣٥٠ من غاية المرام .

(٧) ص ٣٥٧ من غاية المرام .

(٨) انظر : التمهيد ص ١٠١ ، ١٠٢ ، واصول الدين ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، وانظر : غاية المرام ص ٣٥٧ .

المبحث الخامس

البعث

١- نقده لموقف الفلاسفة الإسلاميين من فكرة الخلود :

يهتم الآمدى اهتماما بالغا بنقد فكرة الفلاسفة الإسلاميين عن النفس وطبيعتها ، وما يتصل بذلك من آرائهم حول خلودها ومصيرها ، وقد سبق الكلام عن النقطة الأولى، أما بالنسبة لمسألة الخلود ، فإنه ينسب إليهم القول بأن « الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا لسبب خارج »(١) ، ولكنه يعرض لأدلتهم التى برهنوا بها على خلود تلك الأنفس وبقائها بالنقد والاعتراض :

(أ) فيشرح أولا ذلك الدليل القائم على طبيعة العلاقة بين النفس والبدن ، وأنها ليست علاقة جوهرية بل هى عارضة ، ولذا فلا موجب لأن تفنى النفس عند فناء البدن(٢) ، وقد يسمى دليل (الانفصال) ، وهو يرجع فى أصله إلى افلاطون(٣) ، وإن كان الآمدى يعرضه على النحو الذى نجده فى كتب ابن سينا تماما(٤) . ثم يتحول إلى نقده قائلا : إنه يتعارض مع استدلالهم على حدوث النفس، وتمسكهم فى ذلك بأن النفس لا تميز لها بدون البدن ، وبأنها لو وجدت قبله لكانت معطلة عن الفعل والانفعال(٥) ، « ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد الأبدان ، لما كان لها من النسب إليها ، لجاز القول بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان لما ستنسب اليها »(٦) ، على أنه « لا مانع من أن يكون فواتها مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت عدمها عند فوات البدن، كما اقتضت وجودها عند وجوده »(٧) . وقد لاحظ الغزالى من قبل تناقض هذا الدليل مع أدلة حدوث النفس ، الأمر الذى يلاحظه أيضا بعض العلماء المعاصرين ، كالأستاذ الدكتور

---

(١) غاية المرام ل ١١١ أ ، وانظر : الأبكار ٢/٢١٤أ .

(٢) انظر : الأبكار ٢/٢١٤أ ، ب ، غاية المرام ص ٢٨٦ .

(٣) انظر : فى النفس والعقل ص ٥٠ - ٥٩ ، ومنهج وتطبيقه ص ١٩٤ - ١٩٧ ، ٢٣٥ وما بعدها، والأصول الأفلاطونية « فيدون » ص٤٢ وما بعدها .

(٤) انظر : النجاة لابن سينا ١٨٧- ١٨٨ ، وطبيعيات الشفاء له ٢٦- ٣٢، ومنهج وتطبيقه للدكتور مدكور ١/ ٢٣٢,

(٥) انظر : ص ٢٩٣ من غاية المرام ، والأبكار ، ل ٢/٢١٣ب .

(٦) انظرغاية المرام ص ٢٩٥ ، وانظر : الأبكار ٢/٢١٤أ ، ب .

(٧) السابق .

بيومي مدكور ، الذى أورد فى نقد هذا الاستدلال كل ما نقلته عن الآمدى من أفكار(١) .

(ب) ثم يعرض الآمدى للدليل القائم على بساطة النفس(٢) ، وامتناع قبولها للكون والفساد بناء على ذلك ، ويرى الآمدى أن فكرة بساطة النفس لا تعدو أن تكون فرضا « ممكنا ومقدورا لله –تعالى –»(٣) ، ولكن يعوزه الدليل « فهو مما لا يدل على وقوعه عقل ، ولا أشار إليه نقل»(٤) . وقد قال الأستاذ الدكتور بيومى مدكور عن هذا الدليل الذى قرر أنه كان أكثر براهين ابن سينا حظا وأعظمها تأثيرا فيمن جاءوا بعده : « .. إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد(٥) » .

ثم يشير الآمدى إلى أن هذا المبدأ « البسائط لا تفسد » يتناقض مع ما يراه الفلاسفة بشأن « الصور الجوهرية » ، فهى مع بساطتها قابلة للكون والفساد، فما يمنع أن تكون النفس كذلك « فى جانب قبولها للاتصال بالبدن والانفصال عنه؟ »(٦) كما أنه « يناقض مذهبهم فى إدراك القوة الوهمية لما تدركه من المعنى الذى يوجب نفرة الشاة من الذئب، فإنه لا محالة غير متجزئ .. ومع ذلك فهى نفسها لا تدركه إلا بآلة جرمانية ، ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن ، فما هو الاعتذار لهم أيضا فى إدراك القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ ، هو اعتذارنا فى إدراك ما ندركه مما ليس بمتجزئ »(٧) . على أنه يلزمهم أن تكون النفس مادية مادامت « جهة الإمكان لا تقوم إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة »(٨) ، ولا أدل على ذلك من اعترافهم بحدوثها بعد عدمها ، والواجب لا يقبل العدم .

(جـ) ثم يتعرض الآمدى فى كتاب « الأبكار » خاصة للدليل القائل « إن علة النفس الفاعلية هى العقل الفعال ، وهو باق ، إذن فهى خالدة » ، ثم يعترض عليه بإبطال وجود العقل الفعال نفسه ، فضلا عن أن يكون هو الفاعل للنفس أو غيرها(٩) ، وقد عرض

---

(١) انظر : منهج وتطبيقه ص ١٩٤ – ١٩٧ وقارن غاية المرام ص ٢٩٣– ٢٩٥ .
(٢) انظر :غاية المرام ص ٢٨٦ . (٣) السابق ص ٢٨٦ . (٤) السابق .
(٥) منهج وتطبيقه ١ / ٢٣٣ . (٦) ص ٢٩٥ من غاية المرام ، وانظر : الأبكار ٢ /٢١٤ب .
(٧) ص ٢٩٦ من غاية المرام . (٨) السابق ، وانظر : الابكار ٢ /٢٠٩أ .
(٩) انظر : الأبكار ٢ /٢٠٦أ ، ٢١١ ب ، وغاية المرام ص ٢٨٨ .

الأستاذ الدكتور مدكور لهذا البرهان السينوى فقال : «إن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقا السينوية ، وهى قائمة على نظرية العقول العشرة، التى لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن فى شىء»(١).

وفى صدد نقده لبرهنتهم الفاشلة – فى نظره – على خلود النفس ، يعرض لما رتبوه على ذلك من نعيم وشقاء روحيين فقط ، ومن تقسيمهم للنفوس التى يتناسب حظها من السعادة فى أخراها مع ما حصلته من المعرفة وحققته من الكمال فى دنياها ، وما يستلزمه ذلك من أن "الأنفس الساذجة" كأنفس الصبيان والمجانين لا نعيم لها ولا شقاء ؛ «بل حالها بعد المفارقة – وإن كانت حالة حصول الالتذاذ – كحالها قبل المفارقة»(٢) ، ومن أن الأبدان يستحيل معادها إذ «أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تتناهى»(٣) . وأما «ماورد به السمع من حشرها وأحكام معادها ، فإنما كان ذلك لأجل الترغيب بما يفهمونه ويعقلونه ؛ لأجل صلاح نظامهم(٤)» .

وهنا يفصح الآمدى عن هدفه من نقد أدلتهم على الخلود ، فإن ما ادعوه من خلود النفس لا يتعارض مع النصوص الشرعية ولا البداهة العقلية ، وهم وإن كانوا قد تخيلوه تخيلا وعجزوا عن البرهنة عليه عقلا ، فهو «ليس بمستبعد عقلا ولا شرعا؛ إذ ليس فيه تناقض عقلى ولا محذور شرعى ، وإنما الداهية الدهياء والمصيبة الطخياء استنهاك جانب الشرع المنقول والرد لما جاء به الرسول من حشر الأجساد ، وما أعد لهم من النعيم والألم فى المعاد»(٥).

وهذا نقد مازال الفكر الإسلامى يوجهه بحق إلى القوم منذ الغزالى(٦) ، وحتى العصر الحاضر(٧) ، ولكنه ينبغى ألا ينسينا هذا ما قدمته المدرسة الفلسفية الإسلامية على يد ابن رشد من الاستدلال الناجح على قضية خلود النفس ؛ حيث اعتمد على ما يمكن

---

(١) منهج وتطبيقه ١/ ٢٣٤ . (٢) ص ٢٩١– ٢٩٢ من غاية المرام .

(٣) السابق ، وانظر : الأبكار ٢/ ٢٠٠أ – ٢٠١ب .

(٤) غاية المرام ص ٢٩٢ وقارن بابن سينا فى تسع رسائل ١٢٠– ١٣٢، والنجاة ٣٠٤– ٣٠٨ .

(٥) غاية المرام ١١٥أ = ٢٩٦– ٢٩٧ .

(٦) انظر : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٢ وما بعدها ، والمنقذ من الضلال ص ١٥٢ – ١٥٤ .

(٧) انظر : منهج وتطبيقه ص ٢٣٤ ، وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

تسميته بالدليل الغائى ، وهو يشبه الدليل الخلقى عند أفلاطون ، ولكنه يستنبطه – موفقا – من آيات الكتاب الكريم كقوله – تعالى – : ﴿ أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله ، وإن كنت لمن الساخرين ﴾(١) ، والدليل الآخر الذى يشبه ما سبق تسميته بدليل الانفصال، ولكنه يربطه دون تعقيد بقول الله عز وجل :﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ﴾(٢) ، فقد سوى سبحانه بين الموت والنوم فى تعطيل فعل النفس ، وهذا التعطيل لا يرجع إلى فساد فى جوهرها ، وإنما لفساد البدن الذى كانت تتخذه آلة لها(٣) .

وقبل أن يبين الآمدى فكرة «أهل الحق» عن البعث والمعاد الجسمانى والنفسى يعرض لمقالة (التناسخية)(٤) ، ويشير إلى رد الفلاسفة الإسلاميين عليها(٥) ، ويتمسك هو فى الرد عليها بأنها ستفضى إلى أن أولى النفوس وآخرها فى سلسلة التناسخ سوف لا تخضع أى منهما لقانونهم المزعوم ؛ فإن الأولى حلت بدنا لم تستحقه بعمل سابق، والأخرى سوف تلزم بدنا لا تجد بعده غيره(٦)، هذا فضلا عن مخالفة ذلك «لما ورد به الشرع من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد»(٧) .

٢- أما مذهب «أهل الحق» فى مسألة البعث والمعاد :

فهو – كما يقول الآمدى – أن «إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائز عقلاً وواقع سمعا ، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون جوهرا أو عرضا ، فإنه لا إحالة فى القول بقبوله للوجود ، وإلا لما وجد ، بل ما قبل الوجود فى وقت كان قابلا له فى غير ذلك الوقت أيضا ، ومن أنشأه فى الأولى قدر على أن ينشئه فى الأخرى ، كما قال – تعالى – فى كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين ﴿ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾(٨)» .

---

(١) الآية ٥٦ من سورة الزمر . (٢) الآيه ٤٢ من سورة الزمر ايضا .

(٣) انظر : هذين الدليلين فى كتاب مناهج الادلة ص ٢٤١ ، ٢٤٧ ، ابن رشد وفلسفته الدينية ، ٢١٠.

(٤) انظر ص ٢٩٧- ٢٩٨ من غاية المرام = ل١١٥ب .

(٥) انظر السابق ، والابكار ٢/٢١٢أ ، وقارن ايضا الإشارات والتنبيهات ٣/٧٧٩ -- ٧٨١ .

(٦) غاية المرام ١١٥ب ، الأبكار ٢/٢٤٥ ب .

(٧) ص ٢٩٩ من غاية المرام ، وانظر التبصير فى الدين ص ١٢٠ – ١٢٢ .

(٨) ص ٣٠٠من غاية المرام ، الآية هى رقم ٧٩ من سورة يس .

وهنا يعرض الآمدى لمن زعم من الأصحاب – وهو الباقلانى(١) – ومن المعتزلة أيضا، استحالة إعادة الأعراض أو بعض منها ،ويناقشه ، ويتمسك فى إثبات البعث والحشر الذى هو «عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم ونشئاتهم بعد الرمم»(٢) ، وما يتبعهما من حشر وحساب وثواب وعقاب ، وما يتصل بهذا من سؤال القبر وعذابه ، أو المرور على الصراط ، أو الورود على الحوض ، ومن الشفاعة للمؤمن العاصى ، وغير ذلك مما اصطلح على تسميته «بالسمعيات» ، يتمسك فى ذلك كله بالدليل السمعى؛ حتى ليستشهد فى (الأبكار) على البعث الجسمانى بما يقرب من خمسين آية من القرآن الكريم وبضعة أحاديث نبوية(٣) . ولا يرى للعقل فى ذلك مجالا إلا فى بيان عدم استحالته أو تناقضه مع أى نظر عقلى صحيح : «فكل ذلك ممكن فى نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ؛ فوجب التصديق به والإذعان لقبوله»(٤) . بل إنه ليربط مسألة الإمكان بالنصوص الشرعية أيضا، كما مر بنا آنفا .

ويرى الآمدى أن الصعوبات التى تعرض لبعض المفكرين من مسلمين أو غير مسلمين حول إعادة بعض الكائنات ، إنما تنشأ عن «الجهل بمعنى الإعادة ، والغفلة عن معنى البعث ، وليس المعنىٌّ به غير الخلق ثانيا كما فى الخلق الأول، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة إلى النشأة الأولى»(٥) . وقد سبق لابن رشد أن قرر أن هذا الرأى فى فهم البعث والإعادة «أليق بالخواص»، ورجحه لوجوه عدة(٦) .

ويتحدث الآمدى – تفصيلا – عن هذه الأمور السمعية المشار إليها من «الحشر والنشر، وعذاب القبر. . ونصب الصراط والميزان، وخلق النيران والجنان، والحوض والشفاعة. . والثواب والعقاب(٧)» بما لا يخرج عما نجده عادة لدى أى متكلم أشعرى(٨) ، ويهمنى أن أنوه هنا بعدة أمور :

(أ) يتهم الآمدى المعتزلة جملة بإنكار بعض هذه السمعيات كعذاب القبر وسؤاله،

---

(١) السابق . (٢) ص ٢٩٩ =ل ١١٦ من غاية المرام . (٣) انظر : الابكار ٢/ ٢٩٨أ – ٣٠٠أ .
(٤) ص ٣٠١ من غاية المرام =ل ١١٧أ . (٥) ص ٣٠١ من غاية المرام =ل ١١٦ب .
(٦) انظر : ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ من مناهج الادلة . (٧) غاية المرام ١١٧أ = ص ٣٠١ .
(٨) انظر : ٣٠١ من غاية المرام = ل ١١٧أ وما بعدها .

ونصب الصراط والميزان ، ونحو ذلك من المسائل السمعية . ويدعونا الإنصاف أن نرد هذه التهمة عن جمهورهم طبقا لنصوص المعتزلة أنفسهم الذين يثبتون هذه الأمور ، ويقبلون كثيرا من النصوص الواردة بشأنها ، وإن اختلفوا فى بعض التفاصيل المتعلقة بها ، ككون الصراط أرق من الشعرة وأحد من السيف مثلا، بناء على موقفهم من النصوص المتعلقة بتلك التفاصيل ، وهذا شيء ، وما ينسبه إليهم الآمدى شيء آخر ، وهذا أحد المواضع القليلة التى يتحامل فيها الآمدى على المعتزلة(١) وهو مسبوق فى هذا بشيخه الأشعرى والعديد من أهل السنة(٢) .

(ب) يتحدث الآمدى بشأن بيان مصير المسلم فى الآخرة عن أمور ثلاثة ، وهى : مسألة الشفاعة لعصاة المؤمنين فى الآخرة . ثم بيان حقيقة الإيمان نفسه؛ وأنه التصديق والإذعان بما جاء به الرسول وليس مجرد اللفظ باللسان كما زعم البعض من المرجئة أو الكرامية ، ولا القيام بالعبادات وأداء الطاعات كلها كما زعم آخرون من الخوارج والمعتزلة . والمسألة الأخيرة – وهى مرتبطة بسابقتيها – هى مسألة التوبة التى يصلح بها المؤمن ما عساه يقع فيه من أخطاء بحيث لا تحول هذه الأخطاء دون اطراد حياته الدينية أو سعادته الأخروية .

والحق أن الآمدى فى هذه المسائل الثلاث يعارض فى قوة تساهل المرجئة وأمثالهم وتشدد المعتزلة وأضرابهم ، ويفصح عن وجهات نظر معتدلة ، فيها روح إنسانية عطوف أكثر فهما للانسان وضعفه ، وحرصا على مصيره ومستقبله من أن يضيع بهفوة أو غلطة مهما بلغت، ما دامت لا تنقض أصل الإيمان ، وموقفه أكثر تجاوبا مع قول الله سبحانه ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم ﴾(٣) . لقد اشتهر بين المفكرين المعاصرين دفاع المعتزلة عن الإنسان واعتدادهم به وبشخصيته ، ولكن النزعة العقلية بصرامتها وجفافها جعلتهم ، فى هذه المسائل المذكورة آنفاً ، أبعد ما يكونون عن « الروح الإنسانى » كما نفهمه فى هذه الأيام ، ويبدو الأشاعرة والسلفيون وأهل السنة بوجه عام

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٠– ٧٣٨، وقارنه بما هنا وما فى الأبكار٢ / ٢٢٠– ٢٢٢ .

(٢) انظر المقالات للأشعرى٢ / ١٠٤ والاعتصام للشاطبى ٣ / ٣٢٨ وشرح الطحاوية للحنفى ٣٤٦– ٣٦٠

(٣) الآية ٥٣ من سورة الزمر .

أولى منهم بهذا الوصف فى هذا المقام(١) .

(جـ) لا يعرض الآمدى لمسألة بقاء الجنة والنار وخلودهما - بإبقاء الله لهما - صراحة ، وإن كان هذا هو ما يفهم من كلامه(٢) ، وتلك مسألة اضطربت فيها أقوال العلماء ، وزلت أقدام البعض منهم ؛ فقد نقل عن جهم بن صفوان القول بفناء الجنة والنار، وحكى ذلك الأشعرى فى المقالات، ثم أتبعه بقوله: « وقال أهل الإسلام جميعا: ليس للجنة والنار آخر وإنهما لا تزالان باقيتين .. وليس لذلك آخر ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ونهاية »(٣) . وهذا ما نجده فعلا لدى الماتريدية(٤) ، والحنابلة(٥) ، والظاهرية(٦) ، والمعتزلة أيضا(٧) . ولكن شبهة جهم التى يشير إليها الأشعرى قد عرضت أيضا للعلاف من المعتزلة ؛ فقال بسكون حركات أهل الجنة والنار(٨) . وينسب البعض(٩) إلى ابن تيمية الذهاب إلى فناء النار، وأنها من المستثنى فى قوله سبحانه ﴿ إلا ما شاء ربك ﴾(١٠) . ومسألة فناء الخلدين أو أحدهما فكرة لها أصل قديم عند اليهود والصابئة(١١) ، وعند الرزادشتية أيضا(١٢) . وقد قصر بعض الإسماعيلية الخلود على أهل الجنة(١٣) ، ونسبه ابن حزم إلى قوم من الروافض(١٤) . وقد سبق أن أشرت إلى فكرة بعض الفلاسفة عن مصير النفوس الساذجة(١٥) . وحتى فى الفكر الإسلامى الحديث نجد لهذه المسألة صدى ؛ فقد عرض الدكتور إقبال لمسألة الخلود فى الفكر الفلسفى الحديث وبين أنصارها وخصومها ، ثم عرض لموقف القرآن منها ، وتجوز فى التأويل ، فقال إن مسألة « أبدية النار» التى جاءت فى بعض الآيات لا تعنى إلا حقبة من الزمان - يشير إلى الآية ٢٣ من سورة « النبأ » : ﴿ لابثين فيها أحقابا ﴾ - هى تجربة للتقويم وليست هاوية من عذاب مقيم »،

---

(١) انظر : ص ٣٠٦- ٣١٤ من غاية المرام =ل ١١٨ب- ١٢١أ . (٢) انظر : ص ٣٠٧ من غاية المرام .
(٣) المقالات ١ /٢٢٤ . (٤) انظر : بحر الكلام ص ٦٦ . (٥) انظر : اللمعة لابن قدامة ص ٢٤ .
(٦) انظر : الفصل ٤ /٨٣ . (٧) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦ - ٦٨٧ .
(٨) انظر : الانتصار للخياط ١٨ - ٢٠ ، ونشأة الفكر ١ /٥١٥ - ٥١٩ .
(٩) انظر : دفع شبه من شبه للحصنى ص ٥ ، ٥٨ - ٦٠ ، وانظر أيضا إيثار الحق على الخلق ص ٢٤٦ ، والدرة المضية للسبكى الكبير ٦٠- ٧٩ ، وليس فى مؤلفات ابن تيمية التى تيسرت لى ما يؤيد ذلك .
(١٠) الآية ١٠٧ من سورة هود . (١١) انظر: نشأة الفكر ١ /٥٢٠ .
(١٢) انظر : تاريخ جهانكشاى - مقدمة الباحث ص ١٢٤ . (١٣) نفس المصدر والصفحة .
(١٤) الفصل ٤ /٨٣ . (١٥) راجع ما مر فى ص ٤٥٣ .

وذلك لأنه يرى أن صراع النفس أو الذات الإنسانية لدعم وجودها والتغلب على عوامل انحلالها لا يتوقف بالموت ، بل يبدأ مرحلة ذات طابع جديد[١] .

ولكن ، أيا ما كان موقف هؤلاء، فإن الآمدى يجرى فى الاتجاه العام للفكر الإسلامى ، وهو بقاء الجنة والنار وخلودهما ، لا عن استحقاق للبقاء ولكن بإبقاء الله عز وجل لهما ، دون أن يؤثر ذلك فى كونه هو الأول والآخر - سبحانه وتعالى- والمتفرد بالأزلية والأبدية الذاتيتين[٢] .

* * *

(١) انظر : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام لمحمد اقبال ص ١٢٨ - ١٤١ .

(٢) انظر الابكار ل ٢ / ٢٢٠أ وما بعدها .

المبحث السادس
الإمامة

تمهيد :

يبدأ الآمدى كلامه على مسألة « الإمامة » — فى كل من « الأبكار » و « غاية المرام »— بالإشارة إلى أنها ليست من أصول الدين بل هى من فروعه ، وأنه إنما يتعرض لها فى كتاب خاص بهذه الأصول جريا على عادة المؤلفين فى علم الكلام[١] . ويضيف فى « غاية المرام » أنه لولا ذلك لما عرض لها فإنها لا تهم كل مكلف ، ولا يضره — فى عقيدته — الجهل بها ، فضلا عن أن الخائض فيها — ولو تحرى الإنصاف والتحقيق — عرضة للوقوع فى الخطأ ، والإساءة إلى السلف، وإثارة الفتن والشحناء . وأنه لهذا سيقتصر على بيان أصولها دون توسع أو إطناب[٢] ، وهو معنى، قد نجده عند بعض الأشاعرة ممن سبقوه أو جاءوا بعده[٣]، جدير بالتنويه لما يوحى به من سماحة وإنصاف .

وهو يقسم الكلام عنها إلى : قسم نظرى أو فقهى؛ عن حقيقتها ، وشروطها ، وأحكامها المختلفة، وقسم تطبيقى أو تاريخى؛ حول إمامة الخلفاء الراشدين وبيان صحتها .

وسنحاول هنا بيان المعالم الرئيسية لبحوثه تلك ، مع التنويه بما قد تتضمنه من اتجاهات خاصة ، والإحالة فيما يتعلق بالتفاصيل على مواضع ذلك من كتبه .

— ١ —

(أ) تعريف الإمامة وبيان غايتها :

يناقش الآمدى فى « الأبكار » تعريف الإمام الرازى للإمامة بأنها « رياسة فى الدين والدنيا عامة لشخص من الأشخاص »[٤] ، مفضلا عليه أنها « عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول — عليه السلام— فى إقامة قوانين الشرع ، وحفظ حوزة الملة ، على

---

(١) انظر : الأبكار ٢ / ٢٦٢ ب ، وغاية المرام ١٣٧ ب = ص ٣٦٣ . (٢) السابق .

(٣) انظر : : الإرشاد للجوينى ص ٤١٠ ، والاقتصاد للغزالى ص ١٣٤ ، وشرح النسفية للتفتازانى ص ٤٨٠، والعقائد العضدية للدوانى ص ٣٠٤ . (٤) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٠٤ .

وجه يجب اتباعه على كافة الأمة»[١] ؛ لأن الأول يشمل النبوة أيضا.

وهذا التعريف يحدد فى الوقت نفسه مهمة الإمام، وغاية الإمامة، وهى تنحصر فى أمرين :

أ- إقامة الشريعة الإسلامية، وحماية الدين والدفاع عنه .

ب- القيام بشئون المسلمين وتحقيق سعادتهم وأمنهم والدفاع عنهم .

واستدلال الآمدى على وجوب الإمامة يؤكد هذين الغرضين ويشرحهما .

وقد نجد أثر هذا التعريف عند ابن خلدون فى المقدمة، والسعد التفتازانى فى شرح النسفية[٢] . ثم يشير الآمدى إلى أن الإسماعيلية قالوا بالوجوب لكون الإمام معرفًا بالله تعالى، وقالت الإمامية بالوجوب لا لتعريف الله، بل لإقامة القوانين الشرعية، وحفظها عن الزيادة والنقصان[٣] ، وإذن فالشيعة الإمامية أيضا مع الأشاعرة وأهل السنة فى غاية الإمامة، وإن اعتبروها هم من الأصول، بحيث لاتبرأ ذمة المكلف بدون معرفة الإمام وموالاته[٤]، كما أن الزيدية يقولون بمثل ذلك أيضا[٥] . ولكن هناك فرقا بين الزيدية وأهل السنة من ناحية، وبين الإمامية من ناحية أخرى - رغم اتفاقهم جميعًا على أن من مهمة الإمام حفظ الشريعة - وهو أن الإمامية يرونه طريقاً إلى معرفة أحكام الشريعة، أما الآخرون من زيدية وسنية فيقولون إنه ينفذها فقط، أما مدارك الاحكام الشرعية فلا مدخل له فيها إلا بوصفه مجتهدا كغيره من المجتهدين[٦] .

ب- وجوب الإمامة :

يتحدث الآمدى بعد ذلك عن وجوب الإمامة، وطريق معرفة هذا الوجوب، وعلى من تجب؟

---

(١) الابكار ٢٦٣ا، وقارن النسفية للتفتازانى ص ٤٨٠ ٤٨٤ ، والمقدمة لابن خلدون ١٩٠ ، ١٩١ ، وانظر ايضا النظريات السياسية الإسلامية ١١٧ - ١٢٣ ، ٢٧٦ - ٢٧٨ .

(٢) انظر المقدمة ١٩٠ ، ١٩١ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨٤ . (٣) انظر الأبكار ٢ / ٢٦٣ا .

(٤) انظر : عقائد الإمامية ص٤٩ وما بعدها، والمحصل للرازى ١٨١، ١٨٢ .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة ٧٥١، والمغنى ٢٠ (جـ١) / ٤٦ وما بعدها، والروض الباسم لابن الوزير ٢ / ٩ وما بعدها. (٦) انظر : الأبكار ٢ / ٢٦٣ا

فأما بالنسبة لوجوب الإمامة فهو يذكر أن جمهور المسلمين متفقون على وجوبها ، إلا بعض القدرية والخوارج – على حد تعبيره فى غاية المرام – الذين قالوا إنها لا تجب لا شرعا ولا عقلا(١) ، وهو يوضح ذلك فى « الابكار » بأن القائلين بنفى الوجوب « منهم من قال بنفى الوجوب مطلقا ، وإنما ذلك من الجائزات ، كالأزارقه والصفرية وغيرهم من الخوارج . ومنهم من قال بأنه لا يجب مع الأمن وإنصاف الناس بعضهم من بعض لعدم الحاجة إليها ، وإنما يجب عند الخوف ، كأبى بكر الأصم . ومنهم من عكس الحال كالفوطى وأتباعه »(٢) .

وقد حدد القاضى عبد الجبار رأى الأصم على هذا النحو ، واعتبره غير خارج على الإجماع المنعقد على وجوب الإمامة ، كما ذكر أن خلاف الخوارج لا يخدش الإجماع المنعقد على ذلك أيضا(٣) .

وأما بالنسبة للمسألتين الأخريين ، فقد ذكر الآمدى أن « مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعا لا عقلا »(٤) ، وكلمة « أهل الحق » هنا تشمل – مع الأشاعرة – أكثر المعتزلة(٥) ، كما صرح به الآمدى فى الأبكار(٦) – غير أن الجاحظ ، والكعبى ، وأبا الحسين البصرى ذهبوا إلى وجوبها بالسمع والعقل معا(٧) – كما تشمل أكثر الزيدية أيضا(٨) ، وإن كان الإسفراينى – عصام الدين – فى حاشيته على شرح النسفية يذكر أن أكثر المعتزلة على وجوبها بالعقل ، ولم أجده عند غيره(٩) .

أما الإمامية والإسماعيلية من الشيعة ، فيرون أنها واجبة على الله – تعالى – لكونها لطفا بالخلق وطريقا إلى سعادتهم وهدايتهم كالنبوة(١٠) .

---

(١) انظر : ص ٣٦٤ من غاية المرام = ١٣٧ب (٢) انظر : الابكار ٢ / ٢٦٣أ .

(٣) انظر : المغنى ٢٠أ / ٤٨ وما بعدها ، وانظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٧١ .

(٤) غاية المرام ل ١٣٧ب = ص ٣٦٤ . (٥) انظر : المغنى ٢٠أ / ١٧ – ٤٠ .

(٦) انظر : الأبكار ٢ / ٢٦٣أ . (٧) انظر : المعالم للرازى ص٥٤ .

(٨) انظر : الأصول الخمسة ص ٧٥١ ، والمغنى ٢٠أ/ ٣٨ والروض الباسم لابن الوزير ص ٤٠ .

(٩) شرح النسفية ٤٨٢ .

(١٠) راجع مامر فى الصفحة السابقة ، وانظر : عقائد الإمامية ص ٤٩ وما بعدها، والمغنى ٢٠أ/ ٤١ .

جـ - الاستدلال على وجوبها :

وإذا كانت الإمامة واجبة بالشرع، على ما هو المذهب الحق فى نظر الآمدى ؛ إذ أنه لا وجوب قبل ورود الشرع، ولا إيجاب على الله – سبحانه- كما سبق بيانه(١) ، فما الأدلة الشرعية على الوجوب؟ يجيب الآمدى : « الدليل القاطع على وجوب قيام الإمام ، واتباعه شرعا ، ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة رسول الله – ﷺ- على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام »(٢) ، ويذكر موقف أبى بكر يوم السقيفة وإجماع الصحابة يومها على ضرورة إقامة إمام ، وإن اختلفوا فى التعيين(٣) ، واستمرار العمل على هذا الإجماع « ... ثم كذلك العصر الثانى والثالث وهلم جرا إلى زماننا هذا ، لم يزل الناس ينسجون على منوال الصدر الأول ويتبعون آثارهم »(٤) .

وعلى الرغم من أن الآمدى يرى صحة الإجماع وانعقاده ولو بدون مستند(٥) ، فإنه يؤكد وجوب الإمامة شرعا بالتنبيه على أن الصحابة فى إجماعهم هذا كانوا يستندون إلى القاعدة الشرعية؛ التى عبر عنها علماء الأصول فيما بعد بقولهم مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ؛ « فإنا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه، فى جميع موارده ومصادره، من شرح الحدود والمقاصات، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات وأحكام الجهاد .. إنما هو لإصلاح الخلق معاشا ومعادا، وذلك كله لا يتم إلابإمام مطاع من قبل الشرع؛ بحيث يفوضون أزمتهم فى جميع أمورهم إليه »(٦) .

ويستشهد على ذلك بأحوال الفتن والحروب الأهلية التى تنجم عن اختفاء سلطة الدولة ؛ حيث كلٌّ مشغول بحفظ نفسه تحت قائم سيفه ، وذلك مما يفضى إلى ذهاب الدين وهلاك الناس أجمعين ، ومنه قيل : « الدين أس والسلطان حارس ، الدين والسلطان توأمان »(٧) ، ولهذا نرى العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة ؛ لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظون على سنة ولا فرض ، وليست دواعيهم إلى

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٧٥١ ، والمغنى ٢٠ أ/ ٣٨ وما مر فى الفصل الأخير من الباب الأول.

(٢) انظر : ص ٣٦٤ من غاية المرام . (٣) انظر : ص ٣٦٥ من غاية المرام ، والأبكار ٢ /٢٦٣ب .

(٤) انظر : ص ٣٦٥ من غاية المرام ١٣٨ أ-ب .(٥) انظر : الإحكام فى أصول الأحكام ١ /٣٧٥ .

(٦) ص ٣٦٦ من غاية المرام = ل ١٣٨ب

(٧) السابق، وفيه أثر واضح للإمام الغزالى- انظر الاقتصاد١٦٣ .

صلاح أمورهم وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم بمغن عن السلطان ؛ إذ السيف والسنان قد يفعل مالا يفعله البرهان[١] وهذه الفكرة يمكن ان تكون دليلا مستقلا . ويخلص الآمدى من ذلك كله إلى القول بالوجوب الشرعى : « فإذاً نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين ، وأعظم عماد للدين ، فيكون واجبا شرعيا اللهم إلا أن يعنى بكونه واجبا عقليا أن فى فعله فائدة ، وفى تركه مضرة ، فذلك مالا سبيل إلى إنكاره »[٢] .

ثم يدخل فى مناقشات مستفيضة حول انعقاد الإجماع فى هذه المسألة ، وحجيته، والدليل على ذلك، لما أن الشيعة وغيرهم قد عارضوا فى ذلك كله[٣] وينبغى أن أذكر هنا أن القاضى عبد الجبار قد شرح هذين الدليلين على وجوب الإمامة فى « المغنى »[٤]، وبيّن أن عليهما اعتماد شيخيه الجبائيين ، ورد على الاعتراضات الواردة عليهما على النحو الذى نجده موجزا لدى الآمدى فى كتابيه « الأبكار » و« غاية المرام »[٥] ، ويتمسك ابن خلدون – فى المقدمة – بالإجماع خاصة[٦] .

د– طريقة تولية الإمام وخلعه :

طرق اختيار الإمام كما يحددها الآمدى فى « الأبكار » ثلاثة : الاختيار أو الشورى، والنص أو التعيين من الله تعالى أو رسوله – ﷺ –، ثم الخروج والدعوة ممن هو أهل للإمامة ، ويحدد الآمدى أصحاب كل طريق من هذه الطرق، فى قوله :« اتفق المسلمون على أن ذلك لا يخرج عن التنصيص، والاختيار، والدعوة إلى الله تعالى ممن هو أهل للإمامة ، مع اتفاقهم على أنه لو وجد التنصيص، من الرسول – عليه السلام – على شخص أو من الإمام ، ثبت كون المنصوص عليه إماما . ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب الإمامية وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول والإمام . وذهبت الأشاعرة ، والمعتزلة ، وجميع أهل السنة والجماعة ، والسليمانية والبترية من الزيدية ، إلى أن الاختيار أيضا طريق فى إثبات كون الإمام إماما ، وذهبت الجارودية من الزيدية إلى أن

---

(١) انظر ص ٢٧٤ من غاية المرام = ل ١٤١ أ .

(٢) ص٣٦٧ من غاية المرام ، وانظر : الفكرة فى الأبكار ٢ / ٢٦٥ والاقتصاد للغزالى ١٣٤ .

(٣) انظر : ص ٣٦٧ – ٣٧٥ من اغاية المرام . (٤) المغنى ٢٠أ / ٤١ –٩٨ .

(٥) انظر : الأبكار ٢ / ٢٨٤أ – ٢٩٣ب ، وغاية المرام ل ١٣٩أ – ١٤١ب – ص ٣٦٧ –٣٧٥ من غاية المرام.

(٦) انظر : المقدمة ص ١٩٢، ١٩٣ .

الإمامة فى ولد الحسن والحسين شورى ، فمن خرج منهم داعيا إلى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو إمام»(١) .

وينبغى أن نذكر أن موافقة الآمدى - وأهل السنة - على ثبوت الإمامة بالنص النبوى- كما قد يفهم من عبارته السابقة- هو مجرد افتراض محض ؛ إذ لا يعقل من مسلم أن يخرج على أمر النبى ﷺ لو ثبت، ولكن هذا النص لم يتحقق فى الواقع، بدليل قوله بعد ذلك : «والمعتمد لأصحابنا أنهم قالوا قد ثبت أن نصب الإمام بعد النبى - ﷺ- واجب شرعا ، وقد أجمعت الأمة على أن طريق إثبات كونه إماما لا يخرج عن النص والاختيار والدعوة ، والقول بالتنصيص والدعوة ممتنع ، فتعين القول بالاختيار(٢) . «ثم يستدل على صحة هذا الطريق وحده على النحو الذى نجده فى «غاية المرام» أيضا(٣) ، وإن كان يعمد فى الكتاب الأخير إلى الإيجاز ، ولكنه ينتهى فيه من مناقشة أدلة الشيعة على التنصيص إلى قوله : «وإذ ثبت أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار -وهذه العبارة توجد حرفيا فى الأبكار أيضا-(٤) فذلك مما لا يفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد .. بل الواحد من أهل الحل والعقد - والاثنان - كاف فى الانعقاد، ووجوب الطاعة والانقياد»(٥) . ثم يستشهد لذلك بطريقة تولية أبى بكر وعثمان بن عفان عن طريق فرد أو عدة أفراد ، ويقول إنه قد جرى العمل على ذلك فى كل العصور(٦) .

والآمدى هنا يشير إلى أنه من الممكن أن يمثل الأمة كلها عند البيعة الخاصة عدة أفراد ؛ فيختاروا الإمام وينصبوه ، وهم فى هذا ممثلون لرأى الأمة ما دامت راضية عمن يختارون ومستعدة لإقرار هذا الاختيار فى البيعة العامة . وإلا فلا يعقل أن يقوم شخص - أو عدة أشخاص من أهل الحل والعقد - فيبايع رجلاً عند موت الإمام ؛ فيصير بذلك إماما دون موافقة الآخرين مع إنكار الأمة لهذا الاختيار . ويدل على ذلك الفهم حكاية الآمدى قول

---

(١) الأبكار ٢/٢٦٦أ ، ب ، وقارن حكاية الآمدى للمذاهب هنا بما فى المغنى ٢٠ أ/ ص٩٩ وما بعدها ، ومقالات الإسلاميين ١/٨٩، ١٢٧ - ١٣٧ ، وفلسفة المعتزلة ٢/١٤٨ وما بعدها ، وعقائد الإمامية ص٤٩ وما بعدها ومقدمة ابن خلدون ١٩٦ - ٢٠٢ .

(٢) الأبكار ٢/٢٦٦ب .، وقارن الأبكار ٢/٢٦٦ ب .

(٣) انظر : الأبكار ٢/٢٦٦ ب- ٢٨٣ أ ، وغاية المرام ١٤١ ب- ١٤٤ أ = ص ٣٧٥ - ٣٨١ .

(٤) الأبكار ٢/٢٨٣أ .   (٥) غاية المرام ل ١٤٣ب - ص٣٨١ .

(٦) انظر : ص ٣٨١ ، ٣٨٢ من غاية المرام والأبكار ٢/٢٨٣أ، ب .

الباقلانى « ويجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينة عادلة؛ كفا للخصام ووقوع الخلاف بين الأنام ، وادعاء مدع عقد الإمامة سرا متقدما على عقد من كان له جهرا عيانا »(١) ، ويوافقه على هذه الفكرة بقوله – فى غاية المرام – :« وهو لا محالة واقع فى محل الاجتهاد(٢) . »

إنها فكرة التمثيل التى زادها الغزالى إيضاحا بقوله عن بيعة عمر لأبى بكر يوم السقيفة : « ولو لم يبايعه غير عمر ، وبقى كافة الخلق له مخالفين، أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب ؛ لما انعقدت له الإمامة »(٣) . ونجد له مثل هذا فى الاقتصاد(٤) أيضاً .

وهذا يشرح لنا أمر الوصية بالخلافة أو « ولاية العهد » ، كالتى كانت من أبى بكر لعمر رضى الله عنهما ، والتى فهم منها بعض الباحثين(٥) اعتراف الأشاعرة بالنص كطريق لإقامة الإمام ، واستدل على هذا بالنص الذى نقلته عن الآمدى أول هذه الفقرة ، مع أنه لا يعدو فى نظرهم صيغة من صيغ الاختيار ، متى حظى هذا الترشيح من الإمام السابق برضا الأمة ، كما يقول الامام الغزالى : « ففى بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره ولأن المقصود أنه يجمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار بمبايعة هذا المطاع مطاعا »(٦) . أما إذا لم تقبل الأمة هذا الترشيح ، أو هذه التوصية ، فلا يصير المعهود إليه بمجرد ذلك إماما ، بل يرد الأمر إلى الأمة ممثلة فى أولى الحل والعقد ، كما يقول ابن تيمية فى(منهاج السنة) عن أول واقعة من هذا القبيل :« ولو قُدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ، ولم يبايعوه لم يصر إماما »(٧) .

حقا إن فكرة « التمثيل » لم تتبلور أو تنضج فى التفكير الفقهى للمسلمين ، ولعلها لا تزال بحاجة إلى جهود معاصرة ، ولكن أساسها واضح لديهم كما يبدو من هذه

---

(١) غاية المرام ل ١٤٣ ب ، ١٤٤ أ = ص ٣٨٢ ، وانظر : التمهيد ١٧٩ .

(٢) غاية المرام ص ٣٨٢، وقارن الابكار ٢ /٢٨٣أ .

(٣) فضائح الباطنية ، ط الدار القومية ١٩٦٤، ص ١٧٦ ، ١٧٧

(٤) انظر : الاقتصاد ص ١٣٦ ، ١٣٧ . (٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٠٢ .

(٦) الاقتصاد ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٧) منهاج السنة ، بولاق ١ /١٤٢ ، وانظر فى هذا النظريات السياسية الإسلامية ص١٩٤ – ١٩٧ .

النصوص، وقد وضعها الآمدى بكلمته الموجزة :« وهو لا محالة واقع فى محل الاجتهاد » على عاتق المجتهدين المسلمين .

إن الإمامة فى نظر أهل السنة عقد بين الأمة – مباشرةأو عن طريق ممثليها – ومن يقع عليه الاختيار ، كما يصرح الآمدى فى غاية المرام(١) ، ولا أدل على كونها عقدا بين الأمة وحاكمها من ثبوت حقها فى خلعه – حتى لو اشترط هو غير ذلك – إذا ما أساء السيرة أو فقد شيئا من شروط الإمامة ، يقول الآمدى : « ولهم أن يخلعوه وإن شرط غير ذلك ، إذا وجد منه ما يوجب الاختلال فى أمور الدين وأحوال المسلمين وما لأجله يقام الإمام »(٢) .

هذا هو الحكم الشرعى ، وإن كان الآمدى – جريا على عادة أهل السنة – لا ينسى حالة الضرورة، وهى تغلّب بعض الفاقدين لشروط الإمامة على هذا المنصب الخطير ؛ فيوصى بتقدير « المفسدة ، اللازمة من إقامته ، وعدم إقامته ، ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما(٣) » وهذا تفكير واقعى كثيرا ما تدعو إليه تقلبات الأمم وتطوراتها ، على ألايعد الاستثناء حالة دائمة ، وإنما هو كما يشبهه الآمدى :« كما فى أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار »(٤) .

وإذا كانوا يقولون بطاعة المتغلب فهم يقيدونها بما لا معصية فيه لله ، « إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » ، ويوجبون فى الوقت نفسه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بل رد الأمر إلى نصابه متى تيسر ذلك بدون فتنة ؛ يقول الغزالى :« ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال »(٥) ؛ فقد نهى النبى ﷺ عن معاونة الظلمة فى ظلمهم ، ولكنه أوصى بتحمل المظالم الفردية ، ونهى عن إثارة الفتنة العامة إلا « أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان »(٦) ، وأوجب القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ « .. وعلى أن نقول بالحق

---

(١) انظر : ص ٣٨٢ من غاية المرام . (٢) انظر : ص ٣٨٥ من غاية المرام. (٣) غاية المرامل ١٤٥ !! .

(٤) ص٣٨٦ من غاية المرام، وانظر : فضائح الباطنية ١٩٢– ١٩٤ ، وشرح الطحاوية ٣١٤ – ٣١٧ ، ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ – ١٩٤ ، ومقالات الإسلاميين ٢ /١٣٨ .

(٥) الاقتصاد ص ١٣٧ .

(٦) متفق عليه من رواية عبادة بن الصامت – انظر : رياض الصالحين ، للنووى ص٥٠ .

أينما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم»(١) .

هذا، وقد تحدث الآمدى فى خاتمة كتابه «الأبكار» عن الأمر بالمعروف النهى عن المنكر ، وقرر أنه واجب عل كل مكلف متى توفرت شروطه ، وأنه لا يتوقف على إذن الإمام العدل واستنابته كإقامة الحدود ، وأنه واجب بالشرع لا بالعقل كما زعم الجبائى وابنه ، واستدل على ذلك بنصوص الكتاب والسنة(٢) . ثم بين أنه واجب على كل مكلف عالم بما يأمر به أو ينهى عنه ، سواء كان عدلا أو فاسقا ، وإن كان من الأفضل أن يقوم بذلك العدل ليحسن أثره . وأنه يجب ألا ينهى عن محرم ، ولا يأمر إلا بواجب مقطوع به ، أما المسائل الاجتهادية فلا يتعرض لها بالأمر أو الإنكار. وأنه فرض عين إذا لم يقم به غيره ، وفرض كفاية فى غير هذه الحال . وأنه يجب أن يتم بلا بحث أو تعرض لحرمات الآخرين. وأخيرا أن من شروط الوجوب أن يغلب على ظنه حصول ما يأمر به وتغيير ما ينهى عنه ، وإلا فلا يجب عليه ذلك ، ولكنه يستحب على كل حال ؛ إظهارا لشعائر الإسلام(٣) .

إن فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رسالة حية دائمة لحماية المجتمع من الشرور والانحرافات ، يقوم بها كل أفراده بحسب ظروفهم وطاقاتهم ، وقد كان لها شأن عظيم فى مذهب المعتزلة حتى عدت أحد أصوله الخمسة التى لا يعتبر المرء معتزليا إلا بها ، وإن كانت الأحكام التفصيلية لهذه المسألة لا تكاد تختلف عند المعتزلة عنها لدى أهل السنة(٤) .

هـ- شروط الإمام :

يورد الآمدى فى «الأبكار» وفى «غاية المرام» الشروط المتفق على وجوب توافرها فى الإمام ، وهى ترجع إلى العمل بالشريعة والكفاءة فى الادارة ، مع شروط الأهلية الشرعية العامة للتصرف فى شئون الغير؛ من إسلام وبلوغ وعدالة وحرية، بالإضافة إلى اضطلاعه بتصريف شئون المسلمين فعلا ، ونفوذ أمره فيهم(٥) . وهو فى هذا لا يختلف عن غيره

(١) جزء من الحديث السابق . (٢) انظر : الأبكار ٢ / ٣١٠ب .

(٣) انظر : الأبكار ١ / ٣١١أ ، ب .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ص١٤٢ - ١٤٨ والأبكار ل ٢ / ٣١٠ وما بعدها.

(٥) انظر : الأبكار ٢ / ٢٨٣ ب ، ٢٨٤ أ ، وغاية المرام ١٤٣ب ، ١٤٤ أ = ص٣٨٠ - ٣٨٣ .

من الأشاعرة وأهل السنة بعامة(١) ، غير أنى لاحظت تطور رأيه فى «غاية المرام» بالنسبة لشرط العلم عما صرح به فى «الأبكار» ؛ إذ قال فى هذا الكتاب الأخير : «الأول أن يكون مجتهدا فى الأحكام الشرعية بحيث يستقل بالفتوى فى النوازل ، وإثبات أحكام الوقائع نصا ، واستنباطا ؛ لأن من أكثر مقاصد الإمامة فصل الخصومات، ورفع المخاصمات ، ولن يتم ذلك دون هذا الشرط، ولا يكفى أن يقال باكتفائه بمراجعة الغير فى ذلك ؛ إذ هو خلاف الإجماع»(٢) . ولكنه يتحول إلى رأى آخر أكثر اعتدالا وتوافقا مع الظروف المتباينه للأمة ، وليس خارجا عن الإجماع الذى يحكيه فى «الأبكار»، ويحكيه ابن خلدون أيضا فى المقدمة(٣) ، وهو «أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين»(٤) ، وهو الرأى الذى مال إليه الغزالى من قبل فى الاقتصاد(٥) .

ثم يعرض بعد ذلك للشروط المختلف فيها ، وأهمها شرط «القرشية» ، فيقرر فى «الأبكار» أنه قد ذهب جميع أهل السنة والجماعة إلى أنه لابد أن يكون الإمام قرشيا ، ومعهم بعض المعتزلة ، وجميع الشيعة وخالف فيه بعض الخوارج ، والمعتزلة(٦) » ثم يشير إلى إجماع الصحابة عليه حين ذكرهم أبو بكر بحديث «الأئمة من قريش» ويقول : «ولولا انعقاد الإجماع على ذلك لكان الشرط فى محل الاجتهاد(٧)» . ولقد تخلص الآمدى من هذا التحرج فى «غاية المرام» فقطع بكونه فى محل الاجتهاد : «ولعمرى إن مثل هذا الشرط واقع فى محل الاجتهاد»(٨) . ولعله نظر إلى ظروف العصر وصعوبة تحقق القرشية ، أو أن المقصود بها إنما هو الشوكة والاستتباع للناس ، أى العصبية السياسية كما فسرها ابن خلدون فيما بعد(٩) .

وعلى كل فإن الآمدى فى رأيه الأخير مسبوق بالقاضى الباقلانى كما يحكى عنه ابن خلدون : «ومن القائلين بنفى اشتراط القرشية أبو بكر الباقلانى ، لما أدرك ما عليه عصبية

---

(١) انظر : غاية المرام ١٤٤أ–ب =ص ٣٨٢– ٣٨٤ . (٢) الأبكار ٢ /٢٨٣ب .

(٣) المقدمة ص١٩٣ . (٤) ١٤٤أ من غاية المرام = ص ٣٨٣ . (٥) انظر : الاقتصاد ص١٣٦ .

(٦) انظر : الأبكار ٢ / ٢٨٤ ، وقارن مقالات الإسلاميين ٢ / ١٣٤ ، ١٣٥ والمغنى ٢٠ (الجزء الثانى) / ١٧٦– ١٨٣ ومنهاج السنة ٢ / ٨٥–٨٦ ومقدمة ابن خلدون ١٩٤ .

(٧) الأبكار ٢ / ٢٨٤أ . (٨) غاية المرام ١٤٤ب = ص٣٨٤ . (٩) انظر : المقدمة ص١٩٤ – ١٩٦ .

قريش من التلاشى والاضمحلال ، واستبداد ملوك العجم ، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقا لرأى الخوارج ، وبقى الجمهور على القول باشتراطها »[١] . وممن سبقوا الآمدى فى إسقاط الالتزام بهذا الشرط أيضا إمام الحرمين الذى أبدى تشككه فيه ، حيث يقول : « وللاحتمال فيه عندى مجال »[٢] . ومع أن الرازى جرى على اشتراط القرشية ، فإنه فى بعض المواضع ينقد الحديث « الأئمة من قريش » من حيث سنده قائلا إنه آحادى كما أن الألف واللام فيه قد لا تكون للاستغراق[٣] .

وهكذا يقف الآمدى مع هذه الطائفة من المفكرين المسلمين القائلين بإسقاط هذا الشرط أو وضعه موضع الاجتهاد ، وهى عبارة دقيقة تعفى المسلمين من التزام هذا الشرط بصفة دائمة، وتخضع العمل به للملابسات والظروف المتغيرة، تقربه من معنى الشوكة والاستتباع، أو « العصبية » كما عبر ابن خلدون فيما بعد .

ثم يناقش الآمدى بعد ذلك أقوال الشيعة، حول عصمة الإمام ، وعلمه بالغيب، وكونه أفضل المسلمين ، محيطا بجميع أحكام الدين ، إلى غير ذلك من الصفات التى اشترطوها فى الأئمة أو أسبغوها عليهم، متمسكا بأنه لم يدل عليها نقل ولا عقل ، مستدلا بالوقائع التاريخية التى تدل على أن الأئمة – وعلى رأسهم على بن أبى طالب نفسه – عرضة للخطأ ومجانبة الصواب أحيانا ، ولا لوم عليهم فى ذلك ؛ فهم مجتهدون مستحقون للأجر على كل حال، ولكنهم ليسوا معصومين ولا عالمين بالغيوب كما زعم هؤلاء[٤] .

– ٢ –

أما الجانب الثانى من بحوث الآمدى فى الإمامة ، فهو بيان لصحة إمامة الراشدين الأربعة ، ورد لما وجه إليهم من اتهامات فى استحقاقهم لها ، أو قيامهم بواجباتها ، منوها بفضائل كل منهم على النحو الذى نجده عند غيره من الأشاعرة، ومفكرى أهل السنة بوجه

---

(١) المقدمة ص١٩٤، ١٩٥ ، ويبدو أن ابن خلدون يعتمد على مؤلفات للباقلانى ليست بأيدينا الآن ، فإنه فى التمهيد يشترط القرشية صراحة – انظر : التمهيد ص١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) الإرشاد ص٤٢٧ . (٣) فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٠٧، ٢٠٨ .

(٤) انظر : ص ٣٨٤ – ٣٨٦ من غاية المرام، والأبكار ٢ /٢٨٤أ – ٢٩٥ب ، وقارن عقائد الامامية ٤٩ وما بعدها .

عام(١) ، غير أن هناك أفكارا جديرة بالتنويه يبديها الآمدى فى خلال ذلك، منها :

(أ) تحقيقه مواقف الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ واجتماع كلمتهم ، ورد ما نسب إلى بعضهم كالإمام على كرم الله وجهه من امتناع عن بيعة أبى بكر الصديق؛ لأسباب زعموها، والآمدى يرفضها،(٢) كما رفضها محققو المؤرخين والعلماء(٣) .

(ب) وحرصه على تجنب الخوض فى الفتنة ، وما شجر بين الصحابة من أحداث ، مع التمسك بحسن الظن بهم جميعًا ، لمكانتهم المشهود بها ؛ ولأن السكوت عما لا يلزم خير من الخوض فيما لا يعنى، متمسكا بما نسب إلى بعض السلف :« تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلنطهر منها ألسنتنا »(٤) .

(جـ) وحرصه أيضاً على الدفاع عن الإمام على، كرم الله وجهه ، ورد ما نسبه إليه المتعصبون من تهم ، بل إنه ليبدى إجلالا وتمجيدا فائقا له ؛ إذ يقول « ولا يخفى أن عليا كان مستجمعا للخلال الشريفة ، والمناقب المنيفة ، التى ببعضها تستحق الإمامة ، وأنه اجتمع فيه من فضائل الصفات ، وأنواع الكمالات ، ما تفرق فى غيره من الصحابة ، فهو أعلمها ، وأعبدها ، وأزهدها ، وأفصحها ، وأسبقها إيمانا، وأكثرها مجاهدة بين يدى رسول الله ﷺ(٥) ». مما قد يدعو بعض المتعصبين إلى نسبته لميول شيعية .

(د) غير أنه يعود فى فصل خصصه للتفضيل بين الصحابة فينص على أن مذهب أهل السنة تفضيل أبى بكر على عمر ، وعمر على عثمان ، وعثمان على على ، وعلى على باقى العشرة المبشرين بالجنة ، ثم العشرة على باق الصحابة(٤) . ويرد على من زعم من الروافض وغيرهم تقدم علىٍّ على سائر الصحابة ، ويؤكد هذا فى آخر صفحات كتابه «غاية المرام»، وإن كان ينص فيها على «أن مستند ذلك -أى التفضيل- ليس إلا

(١) انظر : ص٣٨٧ من غاية المرام وما بعدها ، الابكار ٢/٢٥٥ وما بعدها وقارن منهاج السنة ٢/ ١٧٥- ١٨٩، وأصول الدين للبغدادى ٢٨١-٢٨٣، والفصل لابن حزم ٤/ ١٠٩- ١١١، والمغنى لعبد الجبار ٢٠/ ١٢٨- ٣٩٦، ٢٠ب/ ١٨٤- ٢٧٤ .

(٢) انظر غاية المرام ص٣٨٧، ٣٨٨ ، والأبكار ٢/٢٩٥ب - ٣٠٠ب .

(٣) انظر : العواصم من القواصم لابن العربى ص٣٧، ٣٨ ، والفصل لابن حزم ٤/٩٦- ٩٨ ، وتاريخ الطبرى ٣/٢٠٠ وما بعدها . (٤) انظر : الابكار ٢/٣١٠ب . (٥) الابكار ٢/٣١٠ب .

(٤) انظر : الابكار ٢/٣١١أ .

الظـــن»(١) ، وهو يريد أن يقول : إن مسألة التفضيل ليست مبنية على أدلة قطعية، ولا هي مما يطلب اعتقاده حتماً، وأن الخطأ فيها ، لا يضر المرء فى عقيدته، كما قال ابن تيمية : « إنها ليست من الأصول التى يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة(٢) » .

وبهـذا يتم البـاب الثـانى ، والأخيـر ، من دراستنا للآمـدى المتكلم ، وآخـر دعـوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

(١) غاية المرام ل ١٤٦ب = ص ٣٩١ .

(٢) الواسطية ص ٢٦ .

فهارس الكتاب

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	الصفحة
البقرة	٢٢	٤٤١
	٣٠	٤٤٣/ ٤٨٤
	٢٢٥	٢٠٠
	٢٥٥	٤٩٤
آل عمران	١٢٦	١٠٠
	١٦٩	٤٥٦
	١٩١	٤٤٢
	١٩٢	١١٥
المائدة	١٧	٣٢٩
	٦٤	٣٣٦
	١٢٠	٢٦٢
الأعراف	١٤٣	٣٧٦
	١٧٢	١٨١
الأنفال	١٧	٤٣١
التوبة	٦	٢٧٦
يونس	١٠١	١١١
هود	١	٤٣٣
	١٠٧	٤٩٧
الرعد	٤	١٧٩
	١١	٤٦٧
النحل	٤٠	٩٤
	٩٣	٤٦٧
	١٢٥	٦٧
طه	٥	٣٣٥
	١١٠	٢٠٠
الأنبياء	٢٢	١٥٩،٣١٠،
		٣١١،٣١٢،
		٣١٣،٣١٦
المؤمنون	٩١	٢٠٤،٣١٣
		٣١٩
	١١٥	٤٤١
القصص	٨٨	٢٣٧،٣٢٥
فاطر	٤٥	٢٦١
يس	٧٩	٤٩٤
	٨٢	٩٤
ص	٢٧	٤٤١
	٧٥	٣٣٦
الزمر	٧	٢٤٦
	٤٢	٤٩٤
	٥٣	٤٩٦
	٥٦	٤٩٤
غافر	٣١	٢٤٦
فصلت	١١	٢٦٩
الشورى	١١	١٣٤،١٤٥
		٢٣٧،٣٢٤
		٣٢٥،٣٢٧
		٣٣٤،٣٣٧
		٣٥٧،٣٥٩
الزخرف	٣	٢٧٨
	١٩	٢٧٨
الجاثية	٣	٤٣٨
	١٣	٤٣٨
محمد	٣٨	٣٣
الذاريات	٥٦	٤٤١
	٥٨	٢٦٢
الطور	٣٥	١٩٥
النجم	٤٣	٤٣١
القمر	١٤	٣٣٦
الرحمن	٢٧	٣٢٥،٣٣٦
	٢٩	٤٠١
الحديد	٣	١٩٥
	٤	٣٣٩،٣٥١
المجادلة	٧	٣٣٩
الملك	٢	٤٤٢
	١٤	٢٥١
	١٥	٤٣٨
النبأ	٢٣	٤٩٧
التين	٨	٤٣٣
الإخلاص	١	٢٠٨،٢٣٧

فهرس الأحاديث والآثار

فهارس الشعر

فهرس الأعلام

فهرس الطوائف والفرق

فهـرس الأماكـن والبلـدان

فهرس المكتبات

فهرس المدارس

فهرس المصادر

اسم الكتاب	المؤلف	الطبعة والتحقيق
	الهمزة المفتوحة	
أبو الهذيل العلاف	الغرابي (الشيخ على)	دار الفكر الحديث - ١٩٥٤م
أحسن التقاسيم	المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)	ط بريل بلندن - ١٩٦٧م - نشر المستشرق جب
أساس التقديس	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط كردستان العلمية - القاهرة -
أصول الدين	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	مطبعة الدولة - إستانبول -١٩٢٨م
أصول التشريع الاسلامى	على حسب الله	دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٥
أعز ما يطلب	ابن تومرت (محمد بن تومرت المهدي)	الجزائر - ١٩١٣م نشرة جولد تسيهر
أعلام الفلسفة العربية	اليازجي (د جمال اليازجي وأخر)	ط بيروت ١٩٥٧م
أفلوطين عند العرب	بدوي (أد / عبد الرحمن)	ط مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٥م
أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور	البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر)	ط الميمنة - القاهرة - ١٩٠٢م
	الهمزة المكسورة	
إتمام الدراية لقراء النقاية (بهامش مفتاح العلوم)	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط التقدم - مصر
إحياء علوم الدين	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الأزهرية - مصر - ١٣١٦هـ
إخبار العلماء بأخبار الحكماء	القفطي (جمال الدين على بن يوسف)	ط الخانجى - ١٣٢٦هـ - مخطوطة دار الكتب ٥٧ غ .
إعجاز القرآن	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	ط مصطفى البابي الحلبي - ١٩٥١م القاهرة
إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية	الفكيكي (توفيق)	المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - جماعة التقريب ١٩٦٦م
إلجام العوام	الغزالي (حجة الإسلام)	النسخة المنيرية - القاهرة - مجموعة القصور العوالي
إيثار الحق على الخلق	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	ط الأدب والمؤيد - ١٣١٨هـ
إيضاح الدلالة في عموم الرسالة	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مصر - ١٣٦٩هـ تعليق الشيخ / منير الدمشقي

الألف

ابن تيمية السلفي	الهراس (الشيخ محمد خليل)	ط١ مكتبة طنطا
ابن رشد وفلسفته الدينية	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية – ١٩٦٤م
ابن سينا بين الدين والفلسفة	غرابة (د حمودة)	دار الطباعة والنشر الإسلامية – ١٩٥٣م
اجتماع الجيوش الإسلامية	ابن قيم الجوزية(محمد بن أبي بكر)	ط الإمام – نشر زكريا على يوسف
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	النهضة المصرية – ١٩٣٨م / د على النشار

المحلى بأل

الآثارالباقية من القرون الخالية	البيروني (أبو الريحان محمد بن محمد)	ليزبرج – ١٩٢٣م – نشرة سخاو
الأربعين	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الجندي
الأربعين في أصول الدين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط حيدر أباد– ١٣٥٣هـ
الأسفار الأربعة	الشيرازي (صدر الدين محمد بن إبراهيم)	ط حجر – الهند – ١٢٨٢هـ
الأسماء والصفات	البيهقي (أحمد بن الحسين النيسابوري)	مطبعة السعادة – مصر – تعليق / زاهد الكوثري
الأشعري أبو الحسن	غرابة (د حمودة)	ط الرسالة – القاهرة – ١٩٥٣م
الأصول الأفلاطونية	النشار (أد على سامي)	دار المعارف ط ٣ – ١٩٦٥م
الأعلام	الزركلي (خير الدين)	طبعة ثالثة
الأمر فى الشريعة الإسلامية	محمد سلام مدكور	القاهرة – ط ١
الإبانة عن أصول الديانة	الأشعري (على بن إسماعيل – الإمام)	ط حيدر آباد الدكن
الإتقان في علوم القرآن	السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن)	ط الحلبي – مصر – ١٩٥١م
الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد	الجويني (إمام الحرمين)	دار الخانجي – ١٩٥٠م د / يوسف وأخر
الإشارات والتنبيهات	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	دار المعارف – ١٩٥٧م د / دنيا
الاحتجاج بالقدر	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية – القاهرة
الاحكام في أصول الإحكام	الأمدي (أبو الحسن على بن أبي على)	ط – القاهرة ١٩٤١م – مؤسسة الحلبي – ١٩٦٧م
الاعتصام	الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)	مطبعة السعادة – مصر – رشيد رضا
الاقتصاد في الاعتقاد	الغزالي (حجة الإسلام)	ط المحمودية التجارية – القاهرة

الباعث الحثيث إلى علم مصطلح الحديث	شاكر (الشيخ أحمد ..)	ط صبيح – القاهرة
البداية والنهاية	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	مطبعة السعادة – ١٩٣٢م
البهائية – تاريخها وعقائدها	الوكيل (عبد الرحمن)	ط القاهرة – ١٩٦٢م
البيان	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	ط بيروت – ١٩٥٠م
التبصير في الدين	الاسفرابيني (أبو المظفر)	ط الخانجى مصر –١٩٥٥ م الشيخ زاهد الكوثرى
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية	بدوي (أد / عبد الرحمن)	ط مكتبة النهضة المصرية – ١٩٤٦م
التصوف المقارن	غلاب (أد / محمد)	ط نهضة مصر – القاهرة – ١٩٥٦م
التعرف لمذهب أهل التصوف	الكلاباذي (تاج الإسلام أبو بكر محمد)	ط الحلبي – ١٩٦٠م – عبد الحليم محمود وطه سرور
التعريفات	الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد)	ط المطبعة الوهبية – القاهرة– ١٢٨٣هـ
التفسير	القرطبي	ط القومية – مصر
التفكير الفلسفي في الإسلام	عبد الحليم محمود	ط٢ الأنجلو المصرية – ١٩٥٥م
التمهيد في الرد على الملاحدة والرافضة	الباقلاني (أبو بكر محمد الطيب)	دار الفكر العربي القاهرة – ١٩٤٧م الخضيري أبي ريده
التوفيقات الإهامية	محمد مختار باشا	ط أولى . بولاق – ١٣١١هـ
الجامع الصغير	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط الحلبي – مصر
الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي	البهي (أد / محمد ...)	القاهرة – ١٩٤٨م
الجويني إمام الحرمين	فوقية حسين	سلسة أعلام العرب ع ٤٠ – القاهرة ١٩٦٥م
الحكمة في مخلوقات الله	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض – ط الجندي – القاهرة
الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية في مصر	بدوي (أد / أحمد أحمد)	ط مكتبة مصر القاهرة
الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر	بدوي (أد / أحمد أحمد)	ط أولى – نهضة مصر
الحياة العلمية في مصر والشام في القرنين ٧/٦ هـ	حلمي (أد / محمد حلمي أحمد)	الرسالة – القاهرة / بحث المجلة التاريخية المصرية ع٧

الحيدة	المكي (عبد العزيز بن يحيي بن مسلم)	ط السعادة -- مصر
الخطط التوفيقية	على مبارك	ط بولاق ١٣٠٤ هـ
الخطط المقريزية	المقريزي (أحمد بن على بن عبد القادر)	ط النيل – مصر ١٩٦٠م
الخيال عند ابن عربي	قاسم (أد/ محمود قاسم)	ط سجل العرب -- القاهرة – ١٩٦٩م
الدارس في تاريخ المدارس	النعيمي (عبد القادر بن محمد)	ط الترقي – دمشق – ١٩٥١م
الدراسات النفسية عند المسلمين	العثمان (د / عبد الكريم)	مكتبة وهبة – مصر – ١٩٦٣م
الدرة الفاخرة (ملحق بكتاب أساس التقديس للرازي)	الجامي (ملا عبد الرحمن)	ط محيي الدين الكردي -- القاهرة
الذخيرة	القرافي	ط كلية الشريعة -- مصر
الذيل على الروضتين	أبو شامه (عبد الرحمن بن إسماعيل)	القاهرة ١٩٤٧م
الرسالة التدمرية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط الإمام -- مصر
الرسالة القبرصية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط أنصار السنة المحمدية
الرسالة القشيرية	القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)	مكتبة محمد على صبيح -- ١٩٥٧
الرسالة اللدنية	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض -- ط الجندي – القاهرة
الرسالة المدنية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط٣ – مكتبة السنة المحمدية – ١٣٦٥هـ
الرياض	الكرماني	ط الرياض
السنن	ابن ماجه (محمد بن يزيد الربعي القزويني)	ط عيسي البابي الحلبي – ١٩٥٤م – مصر – محمد فؤاد عبد الباقي
الشامل في أصول الدين	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك)	دار العرب للبستاني ٦٠ / ١٩٦١م هيلموت كوليفر
الشفاء – الفن الثاني والفن الثالث من الطبعيات	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	دار الكاتب المصري – ١٩٦٩م د / محمود قاسم
الصلة بين التصوف والتشيع	الشيبي (د / كامل مصطفى)	ط الزهراء – بغداد – ١٩٦٣ م
العبر في خبر من غبر	الذهبي (شمس الدين)	ط الكويت / صلاح المنجد
العرب والفلسفة اليونانية	عمر فروخ	ج١ ط بيروت – ١٩٦٠م
العقيدة النظامية	الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك)	ط الأنوار -- مصر – ١٩٤٨م زاهد الكوثري

العقيدة الواسطية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية
العقيدة والشريعة في الإسلام	جولد تسيهر (أجناس المستشرق)	دار الكتاب العربي - ١٩٥٩ د / يوسف موسى وآخرون
العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية	مغنية (الشيخ محمد عبد الجواد)	المجلس الأعلى للشئون الاسلامية - جماعة التقريب ١٩٦٠م
العواصم من القواصم	ابن العربي (محمد بن عبد الله المالكي)	ط السلفية - مصر - محب الدين الخطيب ١٣٧٥
الغنية لطالبي طريق الحق	الجيلاني (الشيخ عبد القادر)	ط الموسوعات - القاهرة - ١٩٠٤م
الفتوحات المكية	ابن عربي (محيي الدين)	ط الحلبي - ١٣٢٩هـ
الفرق بين الفرق	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	مطبعة المعارف - مصر - ١٩١٠م - محمد بدر
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم) .	ط محمد على صبيح - الشيخ / محمود عبد الوهاب فايد
الفصل في الملل والأهواء والنحل	ابن حزم (أبو محمد على بن محمد الظاهري)	ط الأدبية - مصر - ١٣١٧هـ
الفلسفة الإغريقية	غلاب (أد / محمد)	مطبعة البيان العربي - مصر
الفلسفة الرواقية	عثمان أمين	النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٩م
القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام	الندوي (أبو الحسن الندوي)	رسالة صغيرة طبعت بالقاهرة - ١٩٥٣م
القاموس المحيط	الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)	ط الحسينية - ١٩١١م - القاهرة
القسطاس المستقيم	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي - ط الجندي - القاهرة
القضاء والقدر	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم) .	مكتبة أنصار السنة المحمدية - ١٩٦٣م
القول الفصل	صبري (الشيخ مصطفى)	ط الحلبي ١٣٦١هـ
الكافي في معرفة علماء المذهب الشافعي	البهنسي	نسخة مجلة المشرق - بيروت ع٢ - ١٩٥٤ ضمن المجلد ٤٨
الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي		ط القاهرة - الكتاب العربي - ١٩٥٠م
الكشاف عن غوامض التنزيل	الزمخشري (جار الله محمد بن عمر)	المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ١٩٥٣م / ١٩٥٤م
الكندي وفلسفته	أبو ريدة (أد / محمد عبد الهادي)	دار الفكر العربي - ١٩٥٠م
اللآلي المصنوعة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	القاهرة ١٣٥٢هـ

اللباب في تهذيب الأنساب	ابن الأثير الجزري (عز الدين بن محمد)	ط القاهرة – ١٣٥٧هـ
اللمع	الطوسي (أبو نصر عبد الله السراج)	ط القاهرة ١٩٦٠م
اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر ...	الحلبي (إبراهيم بن مصطفى)	ط الأنوار – القاهرة – ١٩٣٩م
المحاكمات بين الفخر الرازي والنصير الطوسي	الرازي (قطب الدين محمود بن محمد)	ط الأستانة ١٢٩٠هـ
المختصر في تاريخ البشر	أبو الفدا (عماد الدين إسماعيل بن على)	ط القسطنطينية – ١٨٦٩م
المصطلح الفلسفي عند العرب	عبد الأمير الأعسم	ط القاهرة ١٩٨٩م
المضنون الصغير	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
المضنون به على غير أهله	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
المعتزلة	زهدي جار الله	مطبعة مصر – القاهرة – ١٩٤٧م
المعتصر من مصطلحات أهل الأثر	عبد الوهاب عبد اللطيف	دار الطباعة المحمدية – ١٩٦١م
المعتمد	أبو الحسين البصري	دمشق – ١٩٦٤م محمد حميد الله
المغني في أبواب التوحيد والعدل	عبد الجبار (القاضي ابو الحسن بن أحمد)	ج٤،٨،١١،١٢،١٤،١٥،١٧،٢٠ المؤسسة المصرية للتأليف
المقدمة	ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)	ط المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة
المقصد الأسنى	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الفنية المتحدة – القاهرة
الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم)	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	ط الأدبية – القاهرة – ١٣١٧هـ
المنطق الصوري منذ أرسطو	النشار (أد / على سامى)	دار المعارف ١٩٦٥م
المنقذ من الضلال	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الأنجلو المصرية – ١٩٦٢م – عبد الحليم محمود
النجاة	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	نشر الكردي – القاهرة ١٩٣٨م
النجوم الزاهرة	ابن تغري بردي الأتابكي	ط دار الكتب المصرية – ١٩٣٦م
الواسطة بين الخلق والحق	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية – عبد الرازق حمزة

الباء

بحر الكلام	النسفي (أبو المعين النسفي الماتريدي)	ط القاهرة - ١٩٢٣م
بدالع الزهور فى وقالع الدهور	ابن إياس (محمد بن أحمد الحنفى)	دار الشعب - ١٩٦٠
بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية)	ابن تيمية (احمد عبد الحليم)	ط كردستان العلمية القاهرة - ١٣٢٩هـ

التاء

تاريخ الطبري	الطبري (محمد بن جرير)	ط بمطبعة الحسينية - القاهرة
تاريخ الفلسفة اليونانية	كرم (يوسف كرم)	ط القاهرة
تاريخ المساجد الأثرية	حسن عبد الوهاب	دار الكتب المصرية - ١٩٣٦م
تاريخ اليعقوبي	اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)	ط بيروت ١٩٦٠م
تاريخ دول الإسلام	الصدفى (رزق الله منقريوس)	ط الهلال بالفجالة - مصر ١٩٠٧م
تاريخ علماء المستنصرية	معروف (ناجى معروف)	ط بغداد - ١٩٥٩م
تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية	هويدى (اد / يحيى)	ج١ ط القاهرة
تبيين كذب المفترى	ابن عساكر (أبو القاسم)	ط دمشق ١٣٤٢هـ
تجديد التفكير الديني في الإسلام	إقبال (د / محمد إقبال - الشاعر المفكر)	لجنة التأليف والترجمة - ١٩٥٥م ترجمة عباس محمود
تجريد الكلام	الطوسي (نصير الدين)	ط طهران ١٢٨٥هـ
تحرير القواعد المنطقية	الرازي (قطب الدين محمود بن محمد)	ط الحلبي / د بيصار
تراث الإسلام	توماس أرنولد - مع مجموعة مستشرقين	ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٦م
ترجيح أساليب القرآن	ابن الوزير (أبو عبيد الله محمد بن إبراهيم)	ط المعاهد - مصر - ١٣٤٩ هـ
تسع رسائل في الحكمة	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	ط هندية بمصر - ١٩٢٨م
تعليقات على كتاب جامع الرسائل لابن تيمية	محمد رشاد سالم	ط القاهرة ١٣٨٩هـ
تفسير العلامة أبو السعود	أبو السعود (محمد بن محمد)	ط العصور بمصر - ١٩٢٨م
تفسير القرآن العظيم	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	ط الحلبي - القاهرة
تلبيس إبليس	ابن الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن)	المطبعة المنيرية - القاهرة نشر وتعليق منير الدمشقي
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية	مصطفى عبد الرازق	ط ثانية - القاهرة - ١٩٥٩م.

تهافت التهافت	ابن رشد (الحفيد)	دار المعارف - ١٩٦٤ / د سليمان دنيا
تهافت الفلاسفة	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الحلبي ١٩٤٧م - د. سليمان دنيا
تيسير الوصول إلى علم الأصول	محمد الطيب النجار - أستاذ أصول الفقه بكلية أصول ادين - جامعة الأزهر	القاهرة - ط ١

الجيم

جامع الأصول	ابن الأثير الجزري (أبو السعادات)	ط القاهرة
جامع الرسائل	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط القاهرة - ١٣٨٩هـ
جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية
جمهرة خطب العرب	أحمد زكي صفوت	ج١ ط أولى مصر
جهد القريحة في تجريد النصيحة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ضمن صون المنطق والكلام - ط مصر
جواهر القرآن	الغزالي (حجة الإسلام)	مكتبة الجندي - القاهرة - ١٩٦٤م

الحاء

حاشية على شرح العقائد العضدية	محمد عبده (الشيخ)	المكتبة الخيرية - القاهرة
حاشية على شرح العقائد النسفية	السيالكوتي (عبد الحكيم)	ط صبيح - مصر ١٩٣٩م
حاشية على شرح العقائد النسفية	الخيالي (أحمد بن موسى)	ط صبيح - مصر ١٩٣٩م
حسن المحاضرة	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط القاهرة ١٩٠٩م
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين	الألوسي (د / حسام محي الدين)	مطبعة الزهراء ببغداد - ١٩٦٧م
حي بن يقظان لابن سينا وابن الطفيل والسهرودي	أحمد أمين	دار المعارف بمصر - ١٩٥٩م

الدال

دائرة المعارف الإسلامية		ط دار الشعب - القاهرة
دائرة معارف البستاني	البستاني (المعلم بطرس)	ط بيروت - ١٨٧٦م - وكذا ١٩٥٦م
دراسات في الفلسفة الإسلامية	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٧م
دفع شبه من شبه	الحصني (أبو بكر تقي الدين ابن محمد)	ط الحلبي - القاهرة - ١٣٥٠هـ

ديوان أبي الأسود الدؤلي	الدؤلى (أبو الأسود الدؤلي)	ط بغداد – ١٩٥٤م / عبد الكريم الدجيلي
ديوان الأخطل	الأخطل (غويث بن غوث – الشاعر)	المطبعة الكاثوليكية بيروت – ١٨٩١م
ديوان جرير	جرير بن عطية الخطفي	ط دار صادر – بيروت – ١٩٦١م
ديوان حسان بن ثابت	حسان بن ثابت (شاعر الرسول)	دار صادر بيروت – ١٩٦١
	الراء	
رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا	إخوان الصفا	ط القاهرة المكتبة التجارية الكبرى – ١٩٢٨
رسائل الحدود	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	ضمن تمع رسائل
رسائل الكندى الفلسفية	الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)	ط القاهرة – ١٩٥٠م –محمد عبد الهادى أبو ريدة
رسالة التوحيد	محمد عبده (الشيخ)	مكتبة القاهرة – ١٩٦٠ م نشر رشيد رضا الطبعة ١٧
رسالة الحسن بن الهيثم في الضوء	ابن الهيثم (أبو على الحسن)	جمعية المعلمين – ١٩٣٨ – عبد الحميد مرسي
رموز الكنوز	مجهول	مكتبة الأزهر – ١١١٠هـ
روضة الطالبين	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن الرسائل الفرائض – ط الجندي – القاهرة
روضة المناظر (بهامش ج٧–ج٩ من تاريخ ابن المنير)	ابن الشحنة (محب الدين بن محمد)	ط بولاق ١٢٩٠هـ
رياض الصالحين	النووي (محيي الدين يحيي بن شرف)	ط القاهرة
	السين	
سنن الترمذي	الترمذي (أبو عيسي محمد بن عيسي)	ط القاهرة – ١٩٥٠م
	الشين	
شرح أو تلخيص المحصل	الطوسي (نصير الدين)	ط الحسينية – ١٣٢٣هـ – مصر
شرح ابن عقيل	ابن عقيل (بهاء الدين عبد الرجسن)	ج١ ط التجارية – مصر – ١٩٣١م – محيي الدين
شرح الأصول الخمسة	عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد)	ط وهبة – القاهرة – ١٩٦٥م – د عبد الكريم العثمان

شرح الإشارات	الطوسي (نصير الدين)	دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٠م – د دنيا
شرح الإشارات – شرح النصير الطوسي	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الخيرية – مصر ١٣٢٥هـ
شرح التجريد	القوشجي (علاء الدين بن محمد على)	ط حجر – طهران – ١٢٨٥هـ
شرح الطحاوية	ابن أبي العز الحنفي (على بن على بن محمد)	دار المعارف – ١٣٧٣هـ
شرح العضدية	الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد)	ط الخيرية – مصر ١٣٢٢هـ
شرح العقائد النسفية	التفتازاني (سعد الدين ..)	ط محمد على صبيح – القاهرة – ١٩٣٩م
شرح العقيدة الأصفهانية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة – ١٣٢٩هـ
شرح المواقف	الجرجاني (السيد الشريف بن محمد)	مطبعة السعادة – مصر – ١٣٢٥هـ
شرح نهج البلاغة	ابن أبي الحديد (عز الدين)	دار الكتب العربية – القاهرة ١٩١١م
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل	ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)	دار الكتاب العربي – مصر
	الضاد	
ضحى الإسلام	أحمد أمين	مكتبة النهضة المصرية – ١٩٦١م ج١ ج٣
	الطاء	
طبقات الحنابلة	ابن أبي يعلي (أبو الحسن محمد بن محمد)	ط السنة المحمدية – ١٩٥٢
طبقات الشافعية	السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي)	ط الحسينية – القاهرة
	العين	
عقائد الإمامية	المظفر (محمد رضا المظفر)	مطبوعات النجاح القاهرة ١٣٨١هـ
عقيدة أهل السنة	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	مكتبة السنة المحمدية
عقيدة في التوحيد	محيي الدين بن عربي	ط القاهرة
علم التاريخ عند المسلمين	فرانز روز نتال	ط المثنى ببغداد – ١٩٦٣م ترجمة صالح العلي

عيون الأنباء في طبقات الأطباء	ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم)	ط بيروت – ١٩٥٦م ط القاهرة – ١٣١١هـ
عيون المسائل	الفارابي (أبو النصر)	ضمن مجموعة من طبع السلفية بمصر ١٩١٠م
	الغين	
غاية المرام	الآمدي (سيف الدين)	المجلس الأعلى للشئون الاسلامية – د / حسن الشافعي
	الفاء	
فتاوى ابن الصلاح	ابن الصلاح (أبو عمر بن عبد الرحمن)	ط المنيرية – القاهرة
فتاوى ابن تيمية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط كردستان العلمية القاهرة – ١٣٢٩هـ
فتح البدي بشرح مختصر الزبيدي	الشرقاوي (الشيخ عبد الله)	ط القاهرة
فصوص الحكم	ابن عربي (محيي الدين)	ج١ ، ج٢ ط الحلبي – ١٩٤٦م د / عفيفي
فضائح الباطنية	الغزالي (حجة الإسلام)	ط مصر – ١٩٦٤م – عبد الرحمن بدوي
فلسفة المعتزلة	نادر (د / ألبيرنصري)	دار نشر الثقافة – الاسكندرية
في الفلسفة الإسلامية	مدكور (أد / إبراهيم بيومي مدكور)	ط عيسي البابي الحلبي – ١٩٤٧م – القاهرة
في القوى الإنسانية	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	ضمن تسع رسائل
في النفس والعقل لدي فلاسفة الإسلام والإغريق	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الأنجلو المصرية – ١٩٥٨م
فيصل التفرقة	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي –
	القاف	
قصة النزاع بين الدين والفلسفة	د / الطويل	ط ثانية
	الكاف	
كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي	الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)	المكتبة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٥٧م

كتاب الروضتين في أخبار الدولتين	أبو شامه (عبد الرحمن بن إسماعيل)	القاهرة ١٣٧٧هـ - د حلمي
كتاب الرياض	الكرماني (أحمد بن عبد الله الإسماعيلي)	دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٠ م . نشر عارف تامر
كتاب الكندي إلى المعتصم بالله	الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)	ط الحلبي - ١٩٤٨م - د الأهوانى
كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع	الأشعري (على بن إسماعيل - الإمام)	ط الخانجي - القاهرة - ١٩٥٥م د / حمودة
كتاب المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين	الامدي (أبو الحسن علي بن أبي علي)	نسخة بمجلة المشرق - بيروت ع٢ - ١٩٥٤
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون	حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)	ط بولاق - ١٢٧٤هـ
	اللام	
لب اللباب في تاريخ الأنساب	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	ط أوربا ١٩٤٣م - بطرس يوحنا
لسان العرب	ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين)	المطبعة الأميرية ببولاق - ١٨٨٢ - ١٨٨٩م
لسان الميزان	ابن حجر (العسقلاني أبو الفضل أحمد بن على)	ط حيدر اباد - ١٣٣٠هـ
لمعة الاعتقاد	ابن قدامة (الفقيه الحنبلي)	مكتبة السنة المحمدية - القاهرة
	الميم	
مؤلفات ابن سينا	قنواتي (الأب جورج شحاته)	ط دار المعارف - ١٩٥٠م
مجمع الأمثال	الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري)	المطبعة البهية - القاهرة - ١٣٤٢هـ
مجموعة الرسائل والمسائل	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط المنار - ١٩٣٢م - القاهرة
مجموعة تفسير ابن تيمية	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط بومباي - ١٩٥٤م
محاضرات فى الفلسفة الإسلامية	هويدى (د . يحيى)	النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٥م.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٣هـ
مختصر التحفة الإثنا عشرية	الألوسي (محمود شكري)	ط الفلسفية - مصر محب الدين الخطيب
مدارج السالكين	ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	مطبعة المنار - ١٩٣٢م - القاهرة
مدارك التنزيل وحقائق التأويل	النسفى (عبد الله بن أحمد)	ط الحلبي - القاهرة

مذهب الذرة عن المسلمين	بينس (د / س بينس)	ط النهضة المصرية – ١٩٤٦م
مرآة الجنان	اليافعي (محمد بن عبد الله)	ط حيدر آباد – ١٢٣٩هـ
مرآة الزمان في تاريخ الأعيان	سبط ابن الجوزي (شمس الدين بن المظفر)	ط حيدر آباد – ١٩٥١م
مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع	البغدادي (صفي الدين ..)	ط الحلبي – مصر – ١٩٥٤م
مشكاة الأنوار	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي – ط الجندي – القاهرة
مشكل الحديث وبيانه	ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني)	ط كردستان العلمية – القاهرة – ١٣٢٦هـ
مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية	ابراهيم (د / زكريا ..)	مكتبة مصر ط سنة – ١٩٦٣م
مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية	فؤاد زكريا	دار الطباعة الحديثة – ١٩٦٣م
مصادر نهج البلاغة وأسانيده	عبد الزهراء الحسيني الخطيب	ط النجف ١٩٦٦م
مصر في عهد الأيوبيين	العريني (أد / السيد الباز)	ع ٢٦٩ من سلسلة الألف كتاب ط دار الكيلاني الصغير
معارج القدس	الغزالي (حجة الإسلام)	ط الاستقامة – مصر
معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين وفروعه	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط دار الزيني للطباعة والنشر – القاهرة
معالم أصول الدين (بهامش المحصل)	الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)	ط الحسنية – ١٣٢٣هـ
معالم الفلسفة الإسلامية	مغنية (الشيخ محمد عبد الجواد)	بيروت ١٩٦٠م
معجم البلدان	ياقوت (ابن عبد الله الرومي الحموي)	ط الخانجي بمصر – ١٩٠٦م
معجم المؤلفين	كحالة (عمر محمد كحالة)	ط الترقي – دمشق – ١٩٦٠م
معجم المطبوعات العربية	سركيس (يوسف إليان سركيس)	ط القاهرة – ١٩٢٨م
مفتاح السعادة	طاش كبري زاده	ط حيدر أباد – ١٣٢٨هـ
مفرج الكروب في أخبار بني أيوب	ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)	ط – جامعة فؤاد الأول – ١٩٥٣ – د الشيال
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين	الأشعري (على ابن إسماعيل – الإمام)	ط دار النهضة المصرية – ١٩٥٠م محيي الدين عبد الحميد
مقدمة كتاب مناهج الأدلة	قاسم (أد / محمود قاسم)	القاهرة – ١٩٦٥

مناهج البحث عند مفكري الإسلام	النشار (أد / على سامى)	القاهرة ١٩٦٠م
منتهى السول في علم الأصول	الآمدي (أبو الحسن على بن أبى علي)	مطبعة صبيح بالقاهرة
منطق البرهان	مويدى (أد / يحيي)	القاهرة - ١٩٦٥
منهاج الأدلة	ابن رشد (الحفيد)	ط الأنجلو المصرية د / محمود قاسم
منهاج السنة النبوية	ابن تيمة (أحمد عبد الحليم)	المطبعة الأميرية بولاق - ١٣٢١ - نشرة د / محمد رشاد
منهاج العارفين	الغزالي (حجة الإسلام)	ضمن القصور العوالي - ط الجندي - القاهرة
منهج الزمخشري في تفسير القرآن	الجويني (مصطفى الصاوي)	ط دار المعارف - مصر
موافقة صحيح المنقول	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية - ١٩٥١م ونسخة لدي د / محمد رشاد
موقف البشر تحت سلطان القدر	صبرى (الشيخ مصطفى)	ط القاهرة - ١٩٣٣م
ميزان الاعتدال في نقد الرجال	الذهبي (شمس الدين)	ط السعادة - مصر - ١٣٢٥هـ
	النون	
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام	النشار (أد / على سامي)	ج١ ط٣ - ١٩٦٥ج٢ط٢ - ١٩٦٤
نظرية المعرفة عند ابن رشد	قاسم (أد / محمود قاسم)	ط الانجلو المصرية
نقض المنطق	ابن تيمية (أحمد عبد الحليم)	ط السنة المحمدية - ١٩٥١م / محمد عبد القادر حمزة وأخر
نهاية الإقدام في علم الكلام	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	ط المثني بغداد - الفريد جيوم
	الهاء	
هداية العارفين	البغدادي (إسماعيل باشا ..)	ط استانبول - ١٩٥٥م - ١٩٥١م
	الواو	
وفيات الأعيان	ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم)	النهضة المصرية - ١٩٤٨م / الشيخ محمد محيي الدين

المخطوطات

أبكار الأفكار فى أصول الدين	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	
اسماء الحكماء	القفطى	دار الكتب المصرية ٥٧ تاريخ
المطالب العالية	الرازى (فخر الدين)	معهد المخطوطات -٢١٨ توحيد
تلخيص المطالب العلية	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	معهد المخطوطات - ٣ توحيد
طبقات الشافعية الوسطى	السبكى	معهد المخطوطات ١١٢٧ تاريخ
طبقات الشافعية	ابن الملقن	دار الكتب المصرية
غزو الحكم دور الكلم	عبد الواحد الأمدى	لاله - تركيا ١٨٧٨
طبقات الشافعية	ابن شبه (تقى الدين)	دار الكتب -٥٦٨ تاريخ
طبقات الشافعية	الشرقاوى عبد الله (شيخ الاسلام)	دارالكتب -٥٧٨ تاريخ
كتاب التوحيد	الما تريدى (أبو منصور)	مصور كمبردج -دار الكتب - ٢٦٣٣٨- القاهرة
كشف التمويهات	الأمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	نسخة مصورة عن نسخة المتحف البريطانى بلندن
مختصر المطالب العالية	الخونجى (أفضل الدين)	دار الكتب - ٨٤٠ علم الكلام
مرشد الأنام	الحسينى (أحمد بك)	دار الكتب -١٥٢٢

رسائل الماجستير

اسم الرسالة	الباحث	الكلية - سنة الإجازة
أبو جعفر الطحاوى	عبد المجيد محمود	دار العلوم - ١٩٦٤
تاريخ جهاد نكشاى	الجوينى (علاء الدين)	آداب عين شمس -١٩٦٧
دولة الإسماعيلية فى إيران	السعيد (سعيد جمال الدين)	آداب عين شمس -١٩٦٧
عقائد الإمامية الاثنى عشرية	السنهوتى (محمد الأنور)	دار العلوم
فخر الدين الرازى وآراؤه	الزركان (محمد صالح)	دار العلوم- ١٩٦٣

الدكتوراه

نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا	شرف (محمد جلال الدين)	آداب إسكندرية -١٩٦٨

الأبحاث

محمد بن تومرت	هويدى (ا.د/ يحيى)	دار العلوم -١٩٦٥م - ألقى بحلقة الأبحاث بالكلية .
مؤلفات الأشعرى	شلبى (سعد شلبى)	دار العلوم - مقدم للدكتور/ محمود قاسم

الفهرس الموضوعي

رقم الإيداع بدار الكتب

٨ / ١٤٤ / ٩٦